PENGUIN  CLÁSICOS

RENÉ DESCARTES

Discurso del método

Edición de MARIA RAMON CUBELLS

René Descartes

Discurso del método

Edición a cargo de
MARIA RAMON CUBELLS BARTOLOMÉ

Traducción de
JUAN CARLOS GARCÍA-BORRÓN

PENGUIN CLÁSICOS

SÍGUENOS EN

megustaleer


@PenguinClásicos


@megustaleerebooks


@penguinclasicos


@penguinclasicos

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Introducción

1. René Descartes (1596-1650)

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en la pequeña ciudad francesa de La Haye-en-Touraine (hoy llamada en su honor Descartes, en el departamento de Indre-Loira) y pasó parte de su infancia en Rennes, capital de Bretaña. Era hijo de Joachim Descartes, abogado y consejero del rey en el parlamento de Bretaña, y de Jeanne Brochard, descendiente a su vez de una influyente familia de Poitiers, cuyo padre era también abogado y lugarteniente primero del parlamento de Poitiers. Jeanne Brochard murió en el parto de su quinto hijo (que tampoco sobrevivió) cuando el pequeño Descartes tenía solo un año,[1] por lo que el futuro filósofo fue educado por la abuela materna y por una nodriza a la que nunca olvidaría.

Las relaciones del filósofo con su familia fueron bastante frías y distantes.

Probablemente a los diez años, en 1606,[2] Descartes ingresó en el colegio de los jesuitas de La Flèche (entre las antiguas provincias de Anjou y del Maine), donde permaneció hasta 1614. Durante los primeros seis años siguió los cursos de los estudios generales, que comprendían gramática (para aprender a dominar el latín, el griego y el francés), humanidades (historia, literatura y cultura de los clásicos) y retórica; después, cursó tres años de filosofía, que en el siglo XVII incluía la lógica, la matemática y las artes mecánicas, y, en el caso de las escuelas de los jesuitas, algunas «ciencias curiosas y extrañas», que despertaron el interés del joven, a pesar

del juicio severo que luego le merecerían. En todo caso, estos estudios preparaban para la licenciatura en artes, derecho o medicina. La crítica que el filósofo presentará en su madurez a la enseñanza recibida no le impide considerar que ha sido educado en una de las mejores escuelas de Europa (como dice en el *Discurso del Método*,[3]) y que ha recibido la mejor instrucción a la que se podía aspirar en la época.

Descartes abandona el colegio en 1614 y, convertido en un joven culto y bien preparado, se traslada a la Universidad de Poitiers para cursar sus estudios de derecho, que finalizan en 1616 cuando obtiene el título de bachiller y de licenciado en derecho. El joven, tanto por sus estudios como por tradición familiar, parecía que ingresaría en el cuerpo jurídico de la administración francesa y que se encaminaría a ocupar un prestigioso lugar en la sociedad. Sin embargo, René Descartes no dará cumplimiento a las que probablemente eran las expectativas familiares; puesto que goza de independencia económica, en 1617 decide que le conviene viajar, ir en busca de nuevas experiencias, ya que, como escribe en el DM:

> … ni el honor ni el provecho que [las ciencias] prometen eran suficientes para invitarme a aprenderlas, porque no me encontraba, a Dios gracias, en condiciones tales que me obligasen a hacer de la ciencia un oficio para mejorar mi fortuna… (DM)

En este momento, pues, Descartes, independiente económicamente, se revuelve contra las presiones familiares y sociales y se niega a profesionalizarse. A pesar de las propias palabras del *Discours*, redactado en su madurez, esta negativa no responde tanto a la decepción por el saber heredado (o a la insuficiencia de la ciencia), como a la inquietud y curiosidad del joven cultivado que prefiere ver mundo. Así lo escribe:

> De modo que, tan pronto la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras y, decidido a no buscar otra ciencia que aquella que pudiese

> encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, dediqué el resto de mi juventud a viajar, a ver cortes y ejércitos, a frecuentar la sociedad de personas de distintos humores y condiciones, a recoger diversas experiencias, a ponerme a mí mismo a prueba en las circunstancias que la fortuna me proporcionaba, y a reflexionar sobre las cosas que se me presentaban de tal manera que pudiese sacar de ellas algún provecho.

Efectivamente, en este párrafo Descartes alude a su vida militar (1618-1620): en 1618 Descartes está en Holanda y se enrola en el ejército protestante de Maurice de Nassau, príncipe de Orange, que dirige la rebelión contra las tropas españolas. Lo curioso del caso es que Descartes es católico. En 1619 lo encontramos nuevamente alistado a un ejército, esta vez en el del duque Maximiliano de Baviera, jefe de la Liga Católica, que combate contra el rey de Bohemia, príncipe palatino Federico V, padre de la princesa Isabel, la futura amiga y corresponsal de Descartes.

Según algunos de los biógrafos del pensador, estos episodios no nos deben hacer pensar en una persona especialmente involucrada en las circunstancias sociopolíticas de su tiempo; la mayor parte de ellos opinan que, a pesar de vivir en un momento de mucha tensión política, religiosa y económica, Descartes parece estar al margen de la historia, aislado en su problemática y encerrado en una soledad absoluta. Es un hombre movido por una inmensa curiosidad intelectual, pero «de las vicisitudes reales queda como extrañamente separado».[4]

Descartes vive en una época de incertidumbre y de desarraigo[5] como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa y política en los siglos XV y XVI. El tema político, así como la significación política de la filosofía de Descartes, es un asunto complejo que ha sido motivo de controversia.[6] En la recepción ilustrada del cartesianismo, encontramos el testimonio D'Alembert, que consideraba a Descartes un enemigo del despotismo que luchaba contra el antiguo régimen:

> Descartes se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie, y, con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy, ha hecho a la filosofía un servicio más esencial quizá que todos los que esta debe a los ilustres sucesores de Descartes. Podemos mirarlo como a un jefe de conjurados, que tuvo el valor de levantarse primero contra una potencia despótica y arbitraria, y que, al preparar una manifiesta revolución, echó los fundamentos de un gobierno más justo y más feliz que no pudo ver establecido.[7]

No obstante, en el DM el filósofo escribe que no es ni un revolucionario ni un reformador en el ámbito político y religioso, es decir, que el problema político y religioso no era su problema. Descartes mide siempre el margen de acción que tiene, no considera razonable «que un particular se proponga reformar un Estado con el propósito de cambiarlo todo desde los fundamentos […]» a él solo le interesa «tratar de reformar mis propios pensamientos, y de edificar sobre un terreno que me pertenece únicamente a mí». Son estas líneas, sin duda, las que han dado pie a la consideración de Descartes como políticamente conservador. Sin embargo, esta reforma que se propone Descartes en el campo de la filosofía y de la ciencia, que es una transformación de la manera de pensar, evidentemente contribuirá a la ruptura y destrucción del viejo mundo (medieval-renacentista) y a la configuración del mundo moderno. El mismo DM muestra bien ambas cosas, porque encontramos tanto la crítica rotunda de la cultura recibida y la problematización de todo el saber, como la presentación de una nueva filosofía.

En 1618, en Breda, Descartes conoció por casualidad a Isaac Beeckman. Al parecer, un matemático desconocido, como era práctica habitual entonces, había pegado un cartel con un problema matemático en las calles de la ciudad para que los doctos intentaran solucionarlo. Descartes se acercó a leer el problema, pero como estaba escrito en flamenco pidió a una de las personas presentes que se lo tradujesen al francés o al latín, y así lo

hizo Beeckman. No se ha podido probar la autenticidad de la anécdota, pero lo importante, sin duda, es que el encuentro con el holandés marcará profundamente la obra de Descartes. Unos diez años mayor que él, con estudios de medicina, curiosidad infinita y formación matemática, Beeckman consiguió atrapar la atención del joven filósofo francés, que durante los dos meses que pasó junto a él dio prioridad absoluta al estudio. En una carta del 23 de abril de 1619, le escribe: «Me habéis despertado de mi indolencia, llamado de nuevo a un saber ya casi desvanecido de mi memoria, reconducido a unas ocupaciones serias de las que mi espíritu se había apartado».[8]

Como después volveremos a referir,[9] en el invierno de 1619-1620, durante su estancia solitaria en un cuartel de invierno en Alemania, el filósofo vivió una experiencia decisiva. La noche del 10 de noviembre Descartes tuvo tres sueños consecutivos que dejaron una huella profunda en él. Escribió: «10 de noviembre de 1609, cuando lleno de entusiasmo descubrí los fundamentos de una ciencia admirable».[10] Aunque durante su juventud interpretará sus sueños según el modelo de la literatura hermética del Renacimiento,[11] en 1637, como refleja el DM, esta experiencia fundamental consistirá en una *iluminación* sobre el método que cambiará su concepción del saber y lo encaminará hacia un nuevo proyecto de ciencia.

En 1621 Descartes abandona el ejército, atraviesa Alemania, llega a Holanda y se instala una temporada en La Haya, para, luego, volver a viajar por Francia (1622-1627); vive en París (1625-1627), ciudad en la que frecuenta a muchos de los hombres importantes de la época (Mersenne, Desargues, Roberval, Gassendi), que le permiten proseguir sus investigaciones en matemáticas y en óptica, iniciando sus estudios sobre la reflexión y la refracción de la luz. Descartes es ya un filósofo conocido,

tiene fama como científico y como matemático; lleva una *vida mundana*, de intensa vida social combinada con su afán por el conocimiento. Pero este viajero inquieto, investigador sutil, crítico con el saber escolástico, lector y amigo de ateos y libertinos, empieza a ser sospechoso para las autoridades (sobre todo de la Sorbona). Así, entre octubre de 1628 y abril de 1629, Descartes decide irse de Francia; quiere, además, abandonar el tipo de vida que lleva y concentrarse en sus investigaciones. Se retira, pues, a Holanda[12] donde proseguirá durante más de veinte años sus estudios de óptica y medicina, sus reflexiones filosóficas y matemáticas. Finalmente, cuando se siente en peligro (también en Holanda han prohibido su filosofía), abandona el país y acepta la invitación de la reina Cristina de Suecia; sin embargo, su estancia en la fría corte de Estocolmo será bien corta: llega en octubre de 1649 y muere el 11 de febrero de 1650 a causa de una neumonía.

En esta breve presentación de nuestro personaje, solo nos hemos fijado en algunas fechas importantes de su itinerario vital que nos ayudarán a situar el alcance de su proyecto filosófico. Descartes, padre de la filosofía moderna, como tantas veces se ha repetido desde Hegel, rompe con la concepción aristotélico-escolástica medieval y con la concepción animista del Renacimiento. Como muestra magistralmente el *Discurso del método*, Descartes no fue solo un gran filósofo, sino también un científico extraordinario que dejó huella en muchos campos de la ciencia: establece (al mismo tiempo e independientemente de Fermat) la geometría analítica, descubre las leyes de la óptica geométrica, construye una teoría mecánica general del universo y extiende el mecanicismo a la biología. El Descartes matemático, el filósofo, el físico y el biólogo son inseparables, porque no podemos perder de vista que Descartes concibe unitariamente el saber, como describe su metáfora del árbol:

> Así, toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de este tronco son las otras ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral.[13]

En todo caso, Descartes busca la sabiduría; la especialización científica no está dentro de los parámetros de su época y solo resulta una consecuencia deseable en los oficios. La unidad del saber es una exigencia constante en la filosofía cartesiana.

2. Discurso del método (1637)

> Si [Descartes] acabó por creer explicarlo todo, al menos comenzó por dudar de todo; y las armas de que nos servimos para combatirlo no dejan de pertenecerle porque las volvamos contra él.
>
> J. D' ALEMBERT,
>
> *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, 109

El *Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*[14] fue la primera obra que Descartes decidió publicar en 1637,[15] aunque no era la primera que había escrito. El joven filósofo había redactado en 1618 unos tratados que se ocupaban de problemas de mecánica, física, geometría y música (*Compendium musicae*); también había escrito unas notas en 1619 que se conocen indirectamente (los *Olympica, Experimenta, Praeambula y Parnasus)*. De 1621-1622 es el *Studium bonae mentis* y de 1628 las *Regulae ad directionem ingenii*, obra que dejó inacabada. De entre los escritos que el filósofo tenía preparados para su publicación, debemos destacar *Le monde* (que comenzó a redactar

en 1630 y terminó en 1633) porque en este texto, alejándose de la filosofía y la ciencia tradicionales, Descartes inaugura una nueva manera de pensar, de hacer ciencia, muestra el inicio de una nueva época para el pensamiento. Pero, en 1633, el filósofo decide no publicar la obra; la causa de esta decisión radica, como vemos en el DM y tal como se lo dijo a su amigo Mersenne, en la condena de Galileo de ese mismo año, ya que esta condena implicaba la prohibición de sostener el movimiento de la tierra, pilar de la física del tratado cartesiano.

Sin embargo, al cabo de aproximadamente un año, Descartes empieza a revisar las partes de *El mundo* menos comprometidas con el heliocentrismo para darlas a conocer; son estas partes reelaboradas las que darán lugar a la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, tres ensayos científicos que en 1637 se publicarán con una introducción metodológica que se titulará *Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Así pues, el *Discurso* no apareció tal como hoy se publica, sino que se presentó como una introducción metodológica o un prefacio o advertencia sobre el método de estos tres ensayos científicos. Evidentemente, la importancia del texto justifica que aquella introducción se haya independizado de las otras tres obras y se considere el *Discurso* un documento excepcional de la filosofía moderna.

Descartes, por cautela, decidió publicar la obra en Leiden (Holanda), anónimamente, y, muy importante de destacar, está escrita en francés con el fin de asegurar un público lector más amplio, pues afirma que el DM no se dirige a los eruditos, sino a los «que se sirven de su pura razón natural» y tienen vocación de saber.

El *Discurso del método* es un texto en el que confluye toda la reflexión cartesiana de la etapa anterior y que fue elaborado tejiendo escritos preexistentes en una composición laboriosa que no se hizo de una vez.[16]

A su vez, en el DM se oye el murmullo del tiempo, de las tensiones y contradicciones de la época.

Por otra parte, el lector no debe esperar encontrar en el libro lo que el título acaso promete. El método cartesiano no queda aquí bien definido. Ya en su tiempo, en parte para justificar el título, por entonces novedoso, y en parte por la insistencia de alguno de sus doctos lectores, Descartes confesaba en una carta dirigida a su amigo Mersenne: «No digo *Tratado del método*, sino *Discurso del método*, que es lo mismo que Prefacio o advertencia sobre el método, para mostrar que no me propongo enseñarlo, sino tan solo hablar de él».[17] No se trata, pues, de un tratado, ni pretende aquí el filósofo enseñar su método; solamente quiere narrar un itinerario intelectual, el suyo, porque le ha permitido realizar importantes avances. La forma expositiva del DM tiene su modelo en el *ensayo* de Montaigne.

Como se apreciará en el texto, el método cartesiano se inspira en la matemática, ya que esta proporciona un conocimiento fundado en ideas claras y distintas. Sin embargo, el método debe valer para todos los ámbitos del conocimiento, es decir, debe ser universal. En el *Discurso*, Descartes escribirá que su método no es como la lógica, tampoco es como el *análisis de los antiguos*, ni como el *álgebra de los modernos*. No es, pues, la matemática, tampoco es la *mathesis universalis* de la que habla en las *Regulae*; no se trata de la intuición y la deducción, aunque el método mostrará cómo usarlas, enseñará el procedimiento correcto. Fijémonos en las cuatro reglas que aparecen en la segunda parte del DM:[18] 1) no aceptar como verdadero nada que no aparezca clara y distintamente e imposible de ser puesto en duda; 2) dividir cada una de las dificultades en tantas partes como sea necesario para resolverla mejor; 3) conducir por orden el pensamiento, ir de lo más simple a lo más complejo; y 4) hacer enumeraciones completas para no omitir nada. Se trata de cuatro preceptos

generales, Descartes está indicando de qué manera debemos proceder en general cuando investigamos; es decir, son reglas generales para proceder con orden, pues esta es la idea importante: un orden en el pensar. No hay más teoría al respecto; de hecho, en la mencionada carta a Mersenne, escribe que el método «consiste más en práctica que en teoría», en la práctica de conducir bien la razón que permitirá gradualmente progresar. Y precisamente porque el proceder ordenado de la mente es la clave, se superará el modelo matemático y podrá tener aplicación general, verse singularizado en función de cada ciencia. En la quinta y, sobre todo, en la sexta parte del DM, se tratará ya del proceder hipotético-deductivo que Descartes tematiza en uno de los ensayos que presenta al público: la *Dióptrica*.

El *Discurso del método* está dividido en seis partes:[19] en la primera, presentando una autobiografía intelectual para mostrarnos desde donde habla, Descartes pasa revista al saber heredado y lo condena; en la segunda, expone una idea general del método; en la tercera, presenta unas normas provisionales de moral, que servirán mientras no se tengan las que se deriven del sistema; en la cuarta, expone un resumen de metafísica; en la quinta encontramos una síntesis de *El mundo* que muestra las concepciones físicas y fisiológicas del filósofo; y en la última, se informa de las razones para la publicación de la obra y de la concepción cartesiana de la investigación científica.

Así comienza el *Discurso del método*:

> El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa estar tan bien provisto de él que, incluso aquellos que son más difíciles de contentar en otra cosa cualquiera, no acostumbran a desear más del que tienen.

Ironías aparte, Descartes empieza el DM anunciando el carácter universal

de la razón.[20] El ser humano posee la capacidad de pensar, de juzgar, de discernir entre la verdad y la falsedad. Así, la meta cartesiana de acceder a la verdad está al alcance de todos. Entonces ¿por qué, si cualquiera está dotado naturalmente para el conocimiento, hay tantas opiniones diversas y el panorama del saber es tan poco alentador? Descartes se ha dado la respuesta: porque no basta con el *buen sentido*, con la razón, es necesario aplicarla bien, se debe aprender el mejor camino, en definitiva: se necesita un método que garantice el proceder correcto de la mente. Esta es la cuestión que abre el texto.

De todas formas, como ya hemos mencionado, en el *Discurso* Descartes no se proponía enseñar «el método», sino hacer una presentación del mismo:

> Por esa razón, mi propósito no es enseñar aquí el método que cada uno ha de seguir para dirigir acertadamente su propia razón, sino mostrar de qué manera he tratado de dirigir la mía.

Y, efectivamente, redactará una presentación un tanto curiosa: dado que, siguiendo este método, él mismo ha llegado a ciertas conquistas científicas, nos mostrará, *como en un cuadro* su propio itinerario intelectual para que pueda ser útil al lector, aunque añade:

> Pero como yo no propongo este escrito sino como una historia, o, si lo prefiere el lector, como una fábula […].

Descartes no engaña: ha escrito un texto en el que no hay citas, no hay referencias; *como en un cuadro* sus influencias[21] han quedado en el fondo, borradas por las líneas y los colores superpuestos, porque lo importante, lo digno de narrar, es la novedad que el lienzo exhibe: ha establecido un nuevo fundamento para las ciencias. Y presenta el *Discurso*

del método como una *historia* o como una *fábula*: como una narración que, sin ser contraria a lo que de hecho aconteció, le permite construir su vida de forma ideal. Porque, sin contar falsedades, Descartes estiliza su historia intelectual; es el filósofo maduro el que selecciona, el que ordena e interpreta los episodios de su vida de la manera que precisa para llegar a su objetivo, porque siguiendo este modelo él ha conseguido frutos deliciosos del árbol de la ciencia.

Este hombre que pretende ser modesto está convencido del valor general de su itinerario y por ello emprende la redacción de su biografía.[22] Sin embargo, conviene subrayar dos cuestiones relativas a esta narración: 1) Descartes escribe el DM en su madurez (tiene cuarenta años) y describe su vida como si cada evento, cada uno de los episodios vividos le acercaran a la meta; es un recorrido mediatizado por el lugar adonde pretende ir. Se trata, pues, de una autobiografía poco biográfica: es un recorrido ideal y modélico. 2) Esta reconstrucción teleológica de su vida está presidida por una de las ideas centrales del DM (y también de otras obras): la necesidad de plantear, al menos una vez en la vida, el carácter tradicional del saber recibido e intentar su revisión y crítica a partir de uno mismo; se trata del tema clásico de la duda metódica. Descartes, pues, en esta breve autobiografía, quiere mostrar cómo se ha ido desprendiendo del saber heredado para encaminarse hacia la verdad. De lo que se trata ante todo es de liberarse de todas las falsas opiniones.

En esta narración de su vida, Descartes, pues, apunta a la necesidad de poner en duda todo aquello cuya certeza no podamos asegurar. El filósofo piensa que es necesaria una operación de limpieza, un proceso de purificación intelectual que lo aleje de sus afirmaciones usuales, porque solo así podrá alcanzar el conocimiento. Juzga el saber recibido, las

enseñanzas de La Flèche, examina cada una de las disciplinas aprendidas, se siente desolado y su veredicto es insoslayable: nada se sostiene.

Según el relato del DM, la insatisfacción por el saber recibido y su extraordinaria curiosidad lo condujeron a viajar por Europa, estudiando en el *libro del mundo* y *tratando de adquirir alguna experiencia*, pero llega un momento que Descartes toma la resolución "*de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que había de seguir*". Descartes está desconcertado y siente la necesidad de detenerse, de meditar y *escuchar la voz de la razón*:

> Me encontraba por entonces en Alemania, adonde me había llamado la ocasión de las guerras que todavía no han acabado allí; y al volver de la coronación del emperador hacia el ejército, el comienzo del invierno hizo que me detuviese en un lugar en el que, no encontrando conversación alguna que distrajese mi atención, y no teniendo, por fortuna, ninguna preocupación ni pasión que perturbase mi ánimo, me pasaba el día entero encerrado a solas, junto a una estufa, con todo el tiempo libre necesario para entregarme a mis pensamientos.

De esta manera nos relata Descartes en el *Discurso* las circunstancias en que el 10 de noviembre de 1619 *intuyó* la necesaria unidad de la razón y se le reveló su vocación filosófica.[23] Tras una cauta invocación a la necesidad de una reforma del saber (en realidad: un rechazo rotundo de los principios fundamentales de la filosofía y la ciencia del pasado), Descartes nos presenta las cuatro reglas[24] del método que, como ya indicamos, son unos preceptos encaminados a superar la duda, unas recomendaciones metódicas que asegurarán el camino hacia la verdadera ciencia.

Es importante recordar que, como decíamos, aunque el modelo matemático es el modelo privilegiado por Descartes, extiende a todos los ámbitos del conocimiento el encadenamiento deductivo:

> Aquellas largas cadenas de razones, tan simples y fáciles, de las cuales los geómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento humano se siguen de la misma manera las unas a las otras, y que, mientras uno se abstenga de aceptar como verdadero lo que no lo es y observe siempre el orden preciso para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna tan alejada que no se llegue finalmente a ella, ni tan oculta que no se la descubra.

El proceder ordenado de la mente permitirá acceder al conocimiento; la práctica, el ejercicio del método, habilitará al sujeto para avanzar en el conocimiento:

> Pero lo que más me complacía de ese método era que, con él, yo tenía la seguridad de usar mi razón en todo, si no perfectamente, sí al menos de la mejor manera posible; además, al practicarlo, sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y más distintamente sus objetos, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo con la misma utilidad a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho en las del álgebra.

Efectivamente, son reglas que expresan la necesidad de un orden en el pensar, que trascienden el modelo matemático para poderse aplicar a cualquier conocimiento. Frente a la confusión de las ciencias, Descartes propone el proceder metódico de la mente, de acuerdo con sus propias reglas. Frente al saber heredado, presenta el uso de la propia racionalidad creadora. La coherencia de la razón se impondrá con la nueva ciencia. Sin embargo, Descartes, siguiendo con la (fantasiosa) descripción de su itinerario, necesita tiempo para madurar (aquí solo tenía veintitrés años), para desarraigar de su espíritu todas las malas opiniones que había admitido, efectuar aquella purificación (*kátharsis*) que le permita librarse de todas las opiniones falsas o dudosas, y poder sacar rédito a tan importante hallazgo.

No obstante, Descartes tiene que diferenciar el tiempo de la reflexión y el tiempo de la acción, en el que prima provisionalmente la opinión,

salvaguarda indispensable para poder vivir la duda teórica intensamente. Así pues, el tiempo corre, la vida no se para, la necesidad de actuar en el mundo está presente:

> En fin, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que se habita, no basta con derribarla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o con ejercitarse uno mismo en la arquitectura, además de haber diseñado cuidadosamente la nueva, sino que es también necesario haberse provisto de alguna otra en la que uno pueda alojarse cómodamente mientras dura el trabajo. Así pues, a fin de no permanecer indeciso en mis acciones, mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, por lo tanto, de la manera más feliz que pudiese, me formé una moral provisional.[25]

La comparación es realmente muy plástica: no podemos quedarnos viviendo a la intemperie mientras duren las obras, debemos buscar un refugio provisional que nos cobije mientras se construye nuestra nueva vivienda. Descartes nos ha sumergido en un mar de dudas, efectivamente, pero mientras no encontremos la manera de superarlas, nuestro estar en el mundo exigirá seguir actuando, por lo que precisamos de unas normas mínimas que faciliten la acción en este ámbito práctico. El filósofo nos expondrá las tres máximas que provisionalmente le orientarán en la vida práctica; y, son las siguientes: obedecer las leyes y ser fiel a las costumbres del país donde se vive, permanecer firme en las resoluciones adoptadas y tratar de vencerse uno a sí mismo antes que al destino.

¿Por qué se llaman a estas sencillas máximas «moral provisional»? Porque mientras Descartes esté instalado en la duda, no podrá construir una moral definitiva; hasta que no haya encontrado unos cimientos firmes en la filosofía, no podrá fundamentar la moral. Y como la vida no se detiene y el sujeto necesita actuar, debe hacer como si lo viera claro, proveerse de unas reglas morales que orienten y le permitan actuar ya que las consecuencias prácticas de la duda serían todas negativas (conducirían a la inacción, a la

suspensión del obrar). Por lo tanto, en el ámbito de la acción el ejercicio de la duda se suspende y, por ello, aquí, a diferencia del ámbito teórico, lo probable es asimilado a lo verdadero. Dos ámbitos, pues, con distintas exigencias: c*erteza moral* para la praxis, *certeza metafísica* para el conocimiento teórico.

La moral presentada en el DM no es el resultado de la aplicación del método, no forma parte del sistema porque se trata de una moral provisional. Descartes nunca llevó a cabo la tematización de una moral definitiva y, aunque se ha podido considerar que esta estaría en sintonía con el *Tratado de las Pasiones*, también es cierto que en una carta a la princesa Isabel de 1645 Descartes reafirma la validez de la moral provisional:

> Soy de la opinión de que todo hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, solo con que se atenga a tres cosas, a las que se refieren las tres reglas morales que puse en el *Discurso*.[26]

Descartes, después de presentar la moral provisional, o como conclusión de esta moral, se plantea hacer una revisión de las diversas ocupaciones a las que se puede dedicar la vida para procurar elegir la mejor; el filósofo, que puede y debe elegir una ocupación, está convencido de que solo una opción tiene sentido para él: «emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito»

En la cuarta parte del DM, Descartes presenta un resumen de metafísica que probablemente es un compendio de un tratado de metafísica redactado en 1629, y que será el punto de partida de las MM de 1641, donde se desarrollarán y ampliarán las ideas que aquí se presentan.

Ya hacía tiempo que había observado que, respecto a las costumbres, hace falta a veces seguir ciertas opiniones, que sabemos son inciertas, como si fuesen indudables, como ya he dicho antes; pero, dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario, y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de comprobar si después de hacer eso no quedaría algo en mi creencia que fuese del todo indudable.

Volvemos al tema de la duda metódica.[27] El filósofo, que, como antes ha dicho, se siente decepcionado ante el panorama del saber heredado, resuelve que debe hacer una operación crítica que permita, de entrada, tomar todo lo que es meramente dudoso o probable como si fuera falso. Descartes quiere efectuar esta operación de limpieza porque piensa que solo así podrá adquirir conocimiento. No hay ningún condicionante ajeno al sujeto que obligue al ejercicio de la duda; se trata de un acto deliberado, libre, que él mismo se propone. Aunque en el DM[28] no se explicita, el ejercicio de la duda presupone una voluntad libre, y solo así tiene sentido el planteamiento cartesiano.

La infancia es el momento privilegiado para adquirir prejuicios, porque en esta etapa domina lo corporal (el predominio de los apetitos, que hace difícil disociar lo sensible de lo puramente intelectual, y ello conlleva error y confusión. No obstante, la pervivencia de las falsas opiniones no cesa con el paso de tiempo, más bien el peligro crece debido a nuestra disposición a formar hábitos a partir de esas falsas opiniones; además, el ser humano se siente seguro fijándose en lo ya establecido (lo habitual) y esta seguridad, a pesar de ser falsa, persiste y dificulta la operación crítica. Henri Gouhier expresa muy bien (a propósito de la primera MM) la dificultad que entraña

la duda: Descartes tiene que convencer de hacer esta operación crítica no a un sujeto escéptico, sino a un sujeto lleno de certezas y de certezas tan fuertes (tan bien admitidas) que no siente ninguna tentación de ponerlas en duda. La imagen que plasma a la perfección la dificultad es la siguiente: «El lector del que el filósofo requiere la atención no debe compararse a un hombre pobre en riquezas, sino a un hombre que se cree rico con los bolsillos llenos de falsa moneda».[29] Lo difícil, pues, es percatarse y aceptar esta situación de pobreza. Así, el problema no lo tienen aquellos que no buscan la verdad porque creen que esta no existe (o no puede encontrarse), sino aquellos que están seguros en el saber que poseen, aquellos que están instalados en la *verdad* que no es más que opinión. Precisamente la tarea cartesiana es deshacerse (deshacernos) de las opiniones que toman el lugar a la verdad, o, si lo preferimos, poder distinguir entre la verdadera y la falsa moneda.

Desde la experiencia de la falibilidad común a todo sujeto, Descartes resuelve dudar tanto de lo que conocemos a través de nuestros sentidos, como de lo que conocemos razonando:

> Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay nada que fuese tal como nos lo hacen imaginar; y dado que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso acerca de las más simples razones de la geometría, y que cometen paralogismos, pensé que yo estaba tan expuesto a equivocarme como cualquier otro, y rechacé como falsas todas las razones que había tenido antes por demostrativas.

Y por si quedara alguna cosa sobre la que no hubiese dudado:

> Y, en fin, considerando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden venirnos también cuando dormimos, sin que haya entonces en ellos nada verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños.

En las MM el doble nivel de la duda está mejor tematizado, pero también aquí está suficientemente formulado, aunque la secuencia argumentativa sea distinta en los dos textos. En el DM hemos visto que el orden de los argumentos de la duda es el siguiente: primero sobre los sentidos en general, después sobre las facultades intelectuales y, para terminar, el argumento del sueño al que sigue la afirmación «je pense, donc je suis».

El orden expositivo en las MM, como decíamos, es distinto y el desarrollo es más completo. En primer lugar, como en el DM, el filósofo problematiza el conocimiento que obtenemos mediante los sentidos: todo el mundo es consciente de haber errado muchas veces en la evaluación de las formas y medidas de un objeto en la distancia, en la apreciación de los colores, en la descripción del sol realizada desde los datos sensibles, en la sensación de que nuestro tren se pone en marcha, para luego darnos cuenta de que es el tren de al lado, etc. Sin embargo, en la primera de sus MM Descartes advierte que hay cosas de las que no parece posible dudar: que estoy aquí, que estoy leyendo, que tengo un cuerpo; es decir, no parece sensato dudar de lo que conforma mi situación más inmediata. Es entonces cuando aparece en las MM el argumento cartesiano de la indistinción entre sueño y vigilia: muchas veces nos hemos soñado en la circunstancia habitual de nuestra vida, sentados estudiando, escribiendo, *junto a una estufa*, pero… no, estábamos dormidos y soñábamos. Parece que no podamos decidir, piensa el filósofo, si ahora estamos en un momento de vigilia o quizá en un sueño. Este tema, cómo distinguir lo *real* de lo soñado, es recurrente; lo encontramos ya en la antigüedad en el *Teeteto* (158b) de Platón, está muy presente en la literatura de la época del filósofo (recordemos *La vida es sueño* de Calderón) y lo descubrimos también en nuestro tiempo en las películas de ciencia ficción, como por ejemplo en *Matrix*, que parece inspirada en la conocida como hipótesis del cerebro en

una cubeta de H. Putnam.[30] Descartes utiliza el argumento de la indistinción entre sueño y vigilia para poner en duda lo inmediato.

Sin embargo, fuera de la duda está lo simple, aquello que no depende de los sentidos; en definitiva, soñemos o estemos despiertos 2 + 3 sumarán siempre 5 y esto es incontrovertible. En el DM Descartes solamente recuerda al lector que muchas veces se ha equivocado al razonar, no se explica cómo puede poner las verdades matemáticas bajo sospecha.[31] En las MM sí que expone cómo pasa a este segundo nivel de duda, la duda de la razón, de la racionalidad: fingirá la existencia de un Dios creador omnipotente pero engañador, que podría habernos creado de forma que nos equivoquemos incluso cuando pensamos que los radios de un círculo son todos iguales.

Descartes ha conseguido poner en duda no solo todo lo que le han enseñado, sino también el mismo fundamento de la nueva ciencia. La situación es desesperada, porque hay que recordar que Descartes no es escéptico, él duda para *lograr algo firme y constante en las ciencias*,[32] quiere encontrar un fundamento seguro del saber. Así, necesita un punto fijo (como Arquímedes) para salir de esta situación, y lo encuentra:

> Pero inmediatamente advertí que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y, observando que esta verdad, «yo pienso, luego existo», era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Así, pues, si podemos fingir que no hay ningún conocimiento, ninguna ciencia, si podemos dudar, ¿qué hay supuesto en este acto? Que hay alguien que duda, el *subjectum*, el sujeto del conocimiento: un yo que habla, concibe, dice el mundo; en definitiva: un yo que piensa (a pesar de que los contenidos de sus pensamientos puedan ser todos falsos). Esta es la primera

verdad indudable que se encuentra, una verdad que puede ser afirmada sin estar seguro todavía de nada más, mientras que no se puede afirmar nada sin presuponerla. De esta manera, con la afirmación del yo, del *cogito*, Descartes ha encontrado la primera certeza, a la que se ha llegado desde la duda y, separando todo contenido en sí mismo, solo ha quedado el pensar, es decir, un sujeto que se define desde aquí: tiene la capacidad de pensar.

> Después examiné atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había ningún mundo ni ningún lugar en el que yo me encontrase, pero que no por eso podía fingir que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de que yo pensaba dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía con toda evidencia y certeza que yo era…

Como leemos en el texto, la afirmación «je pense, donc je suis»[33] (*cogito, ergo sum sive existo*) es una afirmación del sujeto en tanto que *cosa que piensa* (*res cogitans*), es decir, un alma, *un espíritu, un entendimiento o una razón*,[34] se afirma, pues, como sustancia pensante. Cuando en las MM se pregunta *qué es algo que piensa*, responde: «una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que no quiere, que imagina también y que siente»;[35] así pues, Descartes comprende en el pensar todas las actividades mentales (o todos los hechos de conciencia), porque todas las cosas mencionadas son pensamientos, y lo que se ha logrado es un conocimiento cierto de mi yo, al margen de los sentidos.[36]

> … conocí, con ello, que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que no necesita, para existir, de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material. De manera que ese yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que este, y que, aun cuando el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo aquello que es.

Descartes ha derivado del *cogito* la distinción entre el alma y el cuerpo. El dualismo ontológico y antropológico está ya servido: se ha afirmado que

este yo es un alma (razón, espíritu, mente), no algo extenso (*res extensa*, cuerpo), y eso quiere decir que sobre su propio cuerpo (como del resto de cosas sensibles, extensas) no puede, aún, afirmar la existencia (la duda sigue vigente). En la quinta parte del DM, Descartes precisará que la unión entre estas dos sustancias no es accidental, sino que el alma y el cuerpo forman una unidad sustancial.

El punto de partida del cartesianismo (y de la filosofía moderna) será este sujeto (pensante): podemos dudar de toda realidad, de la ciencia, de los conceptos con los que pensamos el mundo, pero no podemos dudar de que hay un sujeto que dice cosas, que estructura el mundo. Por lo tanto, en este modelo de pensamiento, la primera cosa *real* que encontramos, el primer lugar donde encontramos el ser, no es en las cosas, sino en el sujeto (que las piensa). Esta primera verdad permitirá avanzar, *reconquistar* todas las demás *verdades* (el cuerpo, el mundo extenso):

> Y habiendo observado que en la proposición «yo pienso, luego existo» no hay nada que me asegure que digo la verdad, si no es que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podría tomar como una regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas…

En efecto, Descartes, como leemos, ha encontrado el criterio de evidencia o regla general: las cosas que pensamos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas.

A continuación, el filósofo analiza el contenido de sus pensamientos y se da cuenta de que entre sus ideas hay una, la idea de Dios o de *un ser más perfecto que el mío*, que no la puede justificar como producto suyo, en tanto que él es finito e imperfecto:

> De manera que solamente quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta de lo que yo era, e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de

> las cuales pudiese yo tener alguna idea, es decir, para explicarme en una sola palabra, que fuese Dios.

Una vez establecida la existencia de Dios,[37] definido desde la perfección, la hipótesis según la cual es engañador (que no aparece aquí, sino en las MM) ya no se podrá mantener y por tanto las verdades matemáticas o, mejor, todo lo que solo depende de la razón (el segundo nivel de duda) y que concebimos clara y distintamente puede ser afirmado. Respecto al resto de cosas (las extensas), también quedará restaurada su existencia ya que Dios se convierte en la garantía del valor de toda evidencia.[38] En el último fragmento de esta parte, escribe Descartes: «Porque, en último término, tanto si velamos como si dormimos, nunca debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón». El filósofo tampoco ofrece en el DM un criterio para la distinción entre los dos estados,[39] lo importante (tanto si estamos despiertos como si dormimos) es si hay evidencia o no.

Como ya hemos indicado, en la quinta parte del DM Descartes sintetiza los resultados a los que había llegado en el tratado *El mundo* y justifica su decisión de no haberlo publicado. A pesar de las interesantes cuestiones que aparecen en el texto (por ejemplo, la consideración mecánica de los cuerpos, la diferencia entre hombres y animales, y la tesis de que los animales son máquinas), nos interesa contextualizar la problemática que aquí está en juego.

La condena de Galileo en Roma en 1633 por defender el heliocentrismo, como hemos dicho, decide a Descartes a no publicar *El mundo* a pesar de tenerlo ya acabado. El filósofo presentaba una descripción mecanicista de los fenómenos naturales (físicos y fisiológicos) y había dividido la obra en dos secciones: el tratado de la luz y el tratado del hombre.

Además del desarrollo del álgebra geométrica, entre 1629 y 1633

Descartes se había interesado por cuestiones del campo de la física (había estudiado problemas de óptica, de astronomía y también del ámbito de la medicina, entre otros). En *El mundo* se plantea cómo describir la realidad sensible para poder explicarla científicamente; así, intenta responder al problema de la relación entre el mundo tal como nos aparece y el conocimiento físico-matemático que tenemos de él; se plantea, en definitiva, cómo subsumir lo sensible en lo cuantitativo.

La forma que Descartes elige para acercar esta descripción al lector es la *fábula*: no se trata exactamente del género literario que conocemos; en manos de Descartes una fábula es más bien una simulación, una construcción imaginaria que describe la génesis de la realidad. En el tratado presenta la llamada *fábula del mundo* (también en el DM sin nombrarla): se trata de construir un nuevo mundo donde las apariencias fenoménicas (que son las de nuestro mundo) se puedan explicar desde la estructura mecánica y geométrica de la materia; con este recurso, Descartes está proponiendo un modelo teórico para explicar los fenómenos. Así, pues, como indica S. Turró en su estudio introductorio a la traducción de *El mundo*, «la fábula del mundo es el recurso para expresar el carácter hipotéticamente construido de la nueva física en que trabaja Descartes».[40] La fábula, pues, tanto aquí como en el DM, no es el recurso para librarse de los problemas con la Iglesia; el texto está ya redactado cuando en 1633 Galileo es condenado. En realidad, la fábula del mundo y, después, la fábula del hombre, muestran más bien la distancia entre la ciencia cartesiana y la ciencia aristotélica y renacentista.

El primer capítulo de *El mundo* se titula «De la diferencia que hay entre nuestros sentimientos y las cosas que los producen» y se abre con las siguientes palabras:

> Proponiéndome aquí tratar de la luz, quiero advertiros en primer lugar que puede existir alguna

> diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella —es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos— y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento —es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de la luz—.[41]

Como el título del capítulo indica claramente, puede no coincidir lo que vemos con la realidad, puede haber una diferencia entre lo que percibimos y lo que hay; además, dirá a continuación Descartes, nada hay de absurdo en ello, pues a pesar de estar persuadidos de que «las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que sea así».[42] Lo que aquí se inicia, indica Turró, es la nueva física y el mecanicismo, porque lo que Descartes está insinuando es algo verdaderamente insólito en el contexto cultural recibido: no se afirma simplemente que los sentidos puedan engañarnos […], sino que es posible que las imágenes de la realidad que nos formamos a través de los sentidos en nada se parezcan a esa realidad […]».[43] Lo que se cuestiona, pues, es la correspondencia entre nuestra imagen del mundo y lo que es la realidad.

Descartes se ha alejado del proceder científico tradicional e invita al lector a imaginar cómo es una determinada realidad natural (la luz); se trata de hacer suposiciones, de simular la realidad de un cierto modo, de imitar cierto modelo mecánico; en definitiva, proponer hipótesis (el movimiento de partículas) que permitan un tratamiento matemático.

La fábula del mundo[44] es esta ficción que permite a Descartes proponer las hipótesis que puedan explicar los fenómenos que ocurren en nuestro mundo, suposiciones que serán también útiles para la aplicación técnica. Se trata, pues, de la primera tematización del método hipotético-deductivo de la nueva física.

Frente al saber dogmático de la tradición, Descartes ha sugerido esta

escisión entre la realidad (lo real) y la experiencia que tenemos del mundo (lo subjetivo) y ha presentado la nueva ciencia como hipotética. Así, pues, esta no coincidencia entre lo que sea el mundo y nuestra percepción de este mundo, coloca al filósofo en un modelo de pensamiento claramente diferente al anterior.[45]

A partir de ahora, Descartes entiende por ciencia la ciencia físico-matemática y, así, aquellos saberes *curiosos*, *extraordinarios* y *ocultos* de la tradición renacentista (es decir: la astrología, la alquimia, la magia…) no son dignos de atención. El filósofo del DM posee ya un criterio para decidir lo que es ciencia y lo que no lo es.

En la última parte del DM, Descartes llama a los pensadores y científicos de su tiempo a trabajar para la difusión del saber y a sumar esfuerzos para lograr el progreso científico. A pesar de haber tenido serias dudas respecto a la oportunidad de publicar sus investigaciones, llega un momento que siente el deber de hacerlo por el *bien general*:

> … he creído que no podía tenerlas escondidas sin pecar en gran manera contra la ley que nos obliga a procurar, en aquello que de nosotros depende, el bien general de todos los hombres.

Además, el filósofo se ha persuadido de que las nuevas nociones permiten descubrir conocimientos «muy útiles para la vida», incluso llegar a dominar de tal manera los procesos naturales que podremos «hacernos dueños y poseedores de la naturaleza». Así, pues, para Descartes no es despreciable la aplicación técnica del saber:

> Cosa que hay que desear, no solamente para la invención de una infinidad de artificios que nos permiten disfrutar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en esta se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud…

Encontramos en el *Discurso del método*, pero también en otros escritos de 1637, un afán de difusión de los nuevos descubrimientos científicos y la idea de que la aplicación del saber, la técnica, comportará una mejora de las condiciones de vida del ser humano.

Descartes ha encontrado respuestas, tiene el procedimiento adecuado para hacer ciencia, pero la vida es breve y la tarea inmensa. El progreso científico exige el trabajo en equipo, el encadenamiento de las investigaciones, la colaboración de intelectuales y artesanos y, también, la inversión del Estado:

> Porque, si bien es cierto que todo hombre está obligado a procurar, en aquello que depende de él, el bien de los otros, y que no ser útil a nadie es propiamente no valer nada, no obstante también es verdad que nuestra preocupación ha de extenderse más allá del tiempo presente, y es bueno prescindir de ciertas cosas que tal vez aportasen algún beneficio a los que viven, cuando se hace así con el propósito de conseguir otras que han de proporcionar beneficios mayores a nuestros nietos.



Discurso del método

DISCURSO DEL MÉTODO

Para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias

[AT, VI, 1] Si este discurso parece demasiado largo para ser leído entero de una sola vez, puede dividirse en seis partes:[46] en la primera se encontrarán diversas consideraciones relativas a las ciencias; en la segunda, las principales reglas del método que el autor ha buscado; en la tercera, algunas otras de la moral que ha sacado de ese método; en la cuarta, las razones con que prueba la existencia de Dios y del alma humana, que constituyen los fundamentos de su metafísica; en la quinta, el orden de las cuestiones de física que ha investigado, y, en particular, la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades que pertenecen a la medicina, así como la diferencia que existe entre nuestra alma y la de los animales;[47] y, en la última, las cosas que cree necesarias para llegar más lejos de lo que él mismo ha llegado en la investigación de la naturaleza, y las razones que le han impulsado a escribir.

PRIMERA PARTE

[Consideraciones relativas a las ciencias]

[1. Unidad de la razón]

El buen sentido[48] es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa estar tan bien provisto de él que, incluso aquellos que son más difíciles de contentar en otra cosa cualquiera, no acostumbran a desear más del que tienen. Por lo que no es verosímil que todos ellos se equivoquen; antes bien, eso demuestra que la capacidad de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es, por naturaleza, igual en todos los hombres; y, por tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no procede del hecho de que unos sean más razonables que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por distintas vías y no consideramos las mismas cosas. En efecto, no es suficiente tener buen sentido,[49] sino que lo principal es aplicarlo bien.[50] Las almas más grandes son capaces de los vicios más grandes, así como de las mayores virtudes; y los que caminan muy despacio pueden avanzar mucho más, si siguen siempre el camino directo, que los que corren y se alejan de este.

En cuanto a mí, no he presumido nunca de que mi espíritu[51] fuese de mayor perfección que el del común de los hombres: incluso he deseado muchas veces tener el pensamiento tan rápido, o la imaginación tan límpida y distinta, o la memoria tan amplia y presente como algunos otros. Y salvo estas, no conozco otras cualidades que contribuyan a la perfección del espíritu; puesto que, por lo que hace a la razón, o al sentido, siendo como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros, y seguir en eso la

opinión común de los filósofos,[52] que dicen que solamente hay más o menos entre los *accidentes*, y no entre las *formas* o naturalezas de los *individuos* de una misma *especie*.[53]

[2. El método]

Pero puedo decir, sin temor, que creo haber tenido la gran fortuna de haberme encontrado desde mi juventud en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y a máximas, a partir de las cuales he elaborado un método por el que me parece que dispongo de un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto al que la mediocridad de mi espíritu y la brevedad de mi vida le permitan alcanzar. Porque he recogido ya tales frutos[54] de ese método que, aunque en el juicio que hago de mí mismo procuro siempre inclinarme hacia el lado de la desconfianza más bien que hacia el de la presunción, y, aunque al considerar con mirada de filósofo las diversas acciones y empresas de los hombres no haya apenas ninguna que no me parezca vana e inútil, no por ello dejo de experimentar una extrema satisfacción en vista del progreso que creo haber hecho ya en la investigación de la verdad, ni de concebir tales esperanzas para el porvenir que si entre las ocupaciones de los hombres, simplemente hombres,[55] hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que esa es la que yo he escogido.

Sin embargo, es posible que me equivoque, y que tal vez sea solo un poco de cobre y vidrio lo que tomo por oro y diamantes. Sé de qué manera estamos sujetos a equivocarnos en aquello que nos afecta, y también cómo es preciso que sospechemos de los juicios de nuestros amigos cuando estos juicios nos son favorables. Pero me sería muy agradable poner de manifiesto en este discurso cuáles son los caminos que yo he seguido, y

representar en él mi vida como en un cuadro, de tal manera que cada cual pueda formar juicio de ello y que, de ese modo, al tomar yo conocimiento, por la voz pública, de las opiniones formadas, sea ese un nuevo medio de instruirme, que añadiré a aquellos de los que ya acostumbro a servirme.

Por esa razón, mi propósito no es enseñar aquí el método que cada uno ha de seguir para dirigir acertadamente su propia razón, sino mostrar de qué manera he tratado de dirigir la mía.[56] Los que se atreven a dar preceptos deben considerarse más aptos que aquellos a quienes los dan; y se hacen dignos de censura si yerran en la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino como una historia, o, si lo prefiere el lector, como una fábula[57] en la que, entre algunos ejemplos que se pueden imitar, se encontrarán tal vez también otros que, con razón, no serán seguidos, espero que sea útil para algunos sin ser perjudicial a nadie, y que todos agradezcan mi franqueza.

[3. Revisión de la cultura adquirida]

Desde la infancia[58] he sido criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de estas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo aquello que es útil para la vida, yo tenía un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero cuando acabé el curso de los estudios, tras los cuales es costumbre ser admitido en la jerarquía de los doctos, cambié enteramente de opinión.[59] Me encontraba turbado y confuso entre tantas dudas y errores, y me parecía no haber obtenido otro provecho, al procurar instruirme, que el de descubrir cada vez más mi ignorancia. Sin embargo, yo estaba en una de las escuelas más prestigiosas de Europa, en la que pensaba que debía de haber hombres sabios, si es que los hay en algún lugar de la Tierra. Había aprendido en aquella escuela todo lo que los demás aprenden allí, y, no contento con las ciencias que se nos enseñaban, me había interesado por cuantos libros habían caído en mis manos, relativos a las ciencias que se consideran más curiosas y raras.[60] Conocía, además, los juicios que los otros se formaban sobre mí, y no veía que me considerasen inferior a mis condiscípulos, aunque entre estos había ya algunos destinados a ocupar los puestos que dejasen vacantes nuestros maestros. En fin, nuestro siglo me parecía tan floreciente y tan fértil en ingenios[61] como haya podido serlo cualquiera de los precedentes. Todas esas razones me permitían tomarme la libertad de juzgar por mí de todos los demás, y pensar que no había en el mundo ninguna doctrina que fuese tal y como antes me la habían hecho esperar.

Sin embargo, no dejaba de apreciar los ejercicios que se hacen en las

escuelas. Sabía que las lenguas que allí se aprenden[62] son necesarias para la comprensión de los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas aviva el ingenio; que las acciones memorables que narran las historias lo elevan, y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los espíritus más elevados[63] de los siglos pasados, que han sido sus autores, e incluso una conversación estudiada,[64] en la que nos descubren sus mejores pensamientos; que la elocuencia tiene fuerzas y bellezas incomparables; que la poesía tiene delicadezas y dulzuras encantadoras; que las matemáticas tienen invenciones sutilísimas y que pueden servir de mucho, tanto para contentar a los curiosos como para facilitar todas las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen diversas enseñanzas y exhortaciones a la virtud de gran utilidad; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía[65] nos proporciona el medio de hablar con verosimilitud de todas las cosas, y de hacerse admirar por los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y las demás ciencias aportan honores y riquezas a los que las cultivan; y, en fin, que es buena cosa haberlas examinado todas, incluso las más supersticiosas y las más falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas.

Pero yo creía haber consagrado ya suficiente tiempo a las lenguas y también a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y fábulas. Ya que viene a ser la misma cosa conversar con aquellos que han vivido en otros tiempos que viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos para juzgar las nuestras con mayor acierto, y no creer que todo aquello que sea contrario a nuestros modos es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que nada han visto. Pese a lo cual, si uno dedica demasiado tiempo a viajar, acaba por volverse extranjero en su propio país; y el que es excesivamente curioso acerca de las cosas que se practicaban en

otros siglos permanece, por lo general, en la ignorancia de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas hacen que se imaginen como posibles muchos acontecimientos que no lo son, e incluso las más fieles de las historias, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten al menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, de lo cual resulta que el resto no aparece tal como es, y aquellos que regulan sus propias costumbres según los ejemplos que de tales historias sacan, se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir designios que sobrepasan a sus fuerzas.

Yo estimaba en mucho la elocuencia y era un enamorado de la poesía; pero pensaba que tanto una como otra eran dones del espíritu más bien que frutos del estudio. Los hombres que poseen el razonamiento más poderoso y disponen con orden[66] sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles tienen mayor capacidad de persuasión en lo que se proponen, aun cuando no hablen más que bajo bretón[67] y nunca hayan aprendido retórica; y los que tienen las invenciones más agradables y saben expresarlas con mayor ornato y suavidad no dejarían de ser los mejores poetas aun cuando el arte poético les fuese desconocido.

Me gustaban sobre todo las matemáticas, por la certeza y evidencia de sus razones, pero no advertía aún su verdadero uso, y, al pensar que no servían más que para las artes mecánicas, me extrañaba que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre los mismos algo más elevado.[68] Comparaba, en cambio, los escritos de los antiguos paganos, que tratan de las costumbres, con palacios soberbios y magníficos, pero construidos sobre arena y fango. Ensalzan mucho las virtudes y las hacen aparecer como más dignas de estimación que todas las cosas del mundo, pero no nos enseñan suficientemente a conocerlas, y, con

frecuencia, aquello a lo que dan ese nombre magnífico no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.[69]

Reverenciaba nuestra teología, y, como cualquier otro, yo pretendía ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de este está abierto tanto para los más ignorantes como para los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, nunca me habría atrevido a someterlas a la debilidad de mis propios razonamientos; y pensaba que, para emprender su examen con éxito, hacía falta recibir alguna asistencia extraordinaria del cielo y ser algo más que un hombre.[70]

Nada diré de la filosofía,[71] excepto que, viendo que ha sido cultivada por los espíritus más excelentes que han existido desde hace siglos y que, sin embargo, no encontramos todavía en ella ninguna cosa sobre la cual no se dispute y que no sea, por lo tanto, dudosa, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y que, considerando cómo pueden ser de diversas las opiniones referentes a una misma materia, sostenidas por personas doctas, sin que sea posible que haya más de una verdadera, tenía casi por falso todo aquello que no fuese más que verosímil.

Y en cuanto a las demás ciencias, puesto que toman sus principios de la filosofía,[72] calculaba que no se había podido construir nada sólido sobre fundamentos tan poco firmes; y ni el honor ni el provecho que prometen eran suficientes para invitarme a aprenderlas, porque no me encontraba, a Dios gracias, en condiciones tales que me obligasen a hacer de la ciencia un oficio para mejorar mi fortuna;[73] y aunque yo no hacía profesión de menospreciar la gloria, a la manera de los cínicos, no daba, sin embargo, mucho valor a una gloria que no esperaba adquirir sino con títulos falsos. En fin, por lo que hace a las malas doctrinas,[74] pensaba que ya conocía bastante su valor para no dejarme engañar ni por las promesas de un

alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o por la vanidad de los que hacen profesión de saber más de lo que saben.[75]

[4. Estudio del «Gran libro del mundo» y de sí mismo]

De modo que, tan pronto la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras y, decidido a no buscar otra ciencia que aquella que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo,[76] dediqué el resto de mi juventud[77] a viajar, a ver cortes y ejércitos,[78] a frecuentar la sociedad de personas de distintos humores y condiciones, a recoger diversas experiencias, a ponerme a mí mismo a prueba en las circunstancias que la fortuna me proporcionaba, y a reflexionar sobre las cosas que se me presentaban de tal manera que pudiese sacar de ellas algún provecho. Porque me parecía que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace a propósito de los asuntos que le importan, en los cuales no tardará la realidad en castigarle si ha juzgado erróneamente, que no en los que hace un hombre de letras en su gabinete acerca de especulaciones que no producen efecto alguno, y que no tienen para él otra consecuencia que la de hacerle, tal vez, sentirse más envanecido cuanto más alejadas estén del sentido común, puesto que habrá tenido que emplear tanto más ingenio y artificio para tratar de convertirlas en verosímiles. Y tenía siempre un deseo

extraordinario de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para así ver claro en mis propios actos y caminar con seguridad por esta vida.

Es verdad que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los demás hombres, no encontraba en ellas casi nada que fuera seguro, y observaba casi tanta diversidad como antes había encontrado en las opiniones de los filósofos. De manera que el mayor provecho que sacaba de ello consistía en que, viendo muchas cosas que a nosotros nos parecen muy extravagantes y ridículas, admitidas y aprobadas comúnmente por otros grandes pueblos, aprendía a no creer demasiado firmemente en aquellas cosas de las que solamente el ejemplo y la costumbre me habían persuadido, y de ese modo me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón. Pero, después de haber pasado unos cuantos años estudiando así en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo[79] y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que había de seguir; lo cual me benefició mucho más, según creo, que si nunca me hubiese alejado de mi país ni de mis libros.

SEGUNDA PARTE

[Reglas principales del método]

[1. El proyecto]

Me encontraba por entonces en Alemania, adonde me había llamado la ocasión de las guerras que todavía no han acabado allí;[80] y al volver de la coronación del emperador[81] hacia el ejército, el comienzo del invierno hizo que me detuviese en un lugar en el que, no encontrando conversación alguna que distrajese mi atención, y no teniendo, por fortuna, ninguna preocupación ni pasión que perturbase mi ánimo, me pasaba el día entero encerrado a solas, junto a una estufa, con todo el tiempo libre necesario para entregarme a mis pensamientos.[82] Entre los cuales, uno de los primeros fue el considerar que muchas veces no hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas y hechas por las manos de diversos maestros como en las que han sido trabajadas por uno solo.[83] Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y terminado suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos que distintos arquitectos han tratado de recomponer, haciendo servir para ello viejas murallas que habían sido construidas con otros fines. Del mismo modo, esas viejas ciudades que, no siendo al principio más que pueblecitos, han llegado a ser, con el tiempo, grandes urbes, están, por lo general, tan mal ordenadas en comparación con las ciudades[84] regulares que un ingeniero realiza según su fantasía en un plano, que, aun cuando si consideramos por separado cada uno de los edificios de aquellas, se encuentra muchas veces en estos tanto arte o más que en los otros, no obstante, al ver cómo están ordenados, aquí uno de gran tamaño, allá otro pequeño, y cómo hacen las calles de torcidas y desiguales, se diría que ha sido más bien el azar que la voluntad de unos hombres en el

uso de su razón lo que los ha dispuesto así. Y si se considera que, sin embargo, siempre ha habido en las ciudades algunos oficiales encargados de velar por que los edificios de los particulares sirvan de ornato público, debemos reconocer lo difícil que resulta hacer bien las cosas cuando se trabaja sobre la obra de otro. Imaginaba también que los pueblos que, habiendo sido antes medio salvajes, se han ido civilizando poco a poco, y han hecho sus leyes a medida que la incomodidad producida por los crímenes y las querellas les han obligado, no pueden estar tan bien organizados como aquellos que, desde el momento mismo en que se reunieron, han observado las constituciones de algún prudente legislador. Así como es bien cierto que el estado de la verdadera religión, cuyas ordenanzas ha hecho solo Dios, ha de ser de una ordenación incomparablemente mejor que cualquier otra. Y para hablar de las cosas humanas, creo que si Esparta fue en otros tiempos muy floreciente, no lo fue por causa de ninguna de sus leyes en particular, puesto que algunas de ellas eran muy extrañas e incluso contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por un solo hombre,[85] tendían todas a un mismo fin. Y de ese modo pensé que las ciencias de los libros, al menos aquellas cuyas razones no son más que probables[86] y que carecen de demostraciones, que han sido compuestas y aumentadas poco a poco con las opiniones de diversas personas, no están tan próximas a la verdad como los razonamientos simples que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido[87] a propósito de las cosas que se le presentan. Y pensé también que, como todos hemos sido niños antes de ser hombres, y nos ha sido preciso dejarnos gobernar durante mucho tiempo por nuestros apetitos y por nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios los unos a los otros, y acaso ni los unos ni los otros nos aconsejaban siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean ni tan puros ni tan sólidos como

habrían sido si hubiésemos tenido el uso completo de nuestra razón desde el momento de nuestro nacimiento, y solo hubiésemos sido dirigidos por esta.[88]

Es cierto que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de rehacerlas de otra manera y de hacer así más bellas las calles; pero sí vemos que algunos particulares derriban las suyas para reconstruirlas, y que incluso muchas veces se ven obligados a hacerlo cuando los edificios están en peligro de derrumbarse y sus cimientos no son bien firmes. Siguiendo ese ejemplo, me convencí de que no es verdaderamente probable que un particular se proponga reformar un Estado con el propósito de cambiarlo todo desde los fundamentos y derrocarlo para luego reconstruirlo; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas;[89] pero que, respecto a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, yo no podía hacer nada mejor que emprender de una vez la tarea de retirarles ese crédito, a fin de darlo después a otras mejores, o a las mismas, cuando las hubiese ajustado con el nivel de la razón. Y creí firmemente que por ese medio conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si edificaba sobre viejos fundamentos y me apoyaba únicamente en los principios que había aprendido en mi juventud sin haber nunca examinado si eran verdaderos. Porque, aun cuando viese en tal cosa diversas dificultades, estas no eran, sin embargo, de las que no tienen remedio, ni comparables con las que se encuentran en las reformas más insignificantes que afectan a la cosa pública. Los grandes cuerpos de los Estados son muy difíciles de levantar, una vez abatidos, e incluso de sostener, si es que se tambalean, y sus caídas han de ser necesariamente muy duras. Además, por lo que hace a sus imperfecciones, si es que las tienen —y su misma diversidad nos asegura que algunos en efecto las tienen—, el uso, sin duda, las ha suavizado

mucho, e incluso ha evitado algunas o ha corregido insensiblemente muchas que la prudencia no habría podido remediar igual de bien. Y, en fin, son casi siempre más soportables de lo que sería su cambio,[90] del mismo modo que los caminos reales que serpentean entre montañas se hacen poco a poco tan llanos y tan cómodos, a fuerza de ser frecuentados, que es preferible seguirlos que tratar de cortar por el atajo trepando por las rocas y descendiendo al fondo de los precipicios.

Por esa razón no puedo aplaudir de ninguna manera a esos hombres de confuso e inquieto carácter que, sin ser llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna a la administración de las cosas públicas, no dejan de hacer siempre, mentalmente, alguna nueva reforma; y, si yo pensase que en este escrito hubiera la menor cosa que pudiese convertirme en sospechoso de semejante locura, no habría consentido su publicación. Mi propósito no se ha extendido nunca más allá de tratar de reformar mis propios pensamientos, y de edificar sobre un terreno que me pertenece únicamente a mí. Si por haberme agradado mi obra, presento aquí el modelo al lector, eso no quiere decir que aconseje a nadie que lo imite. Aquellos a quienes Dios haya favorecido más y mejor con sus mercedes tendrán tal vez propósitos más elevados, pero temo mucho que el mío resulte ya demasiado atrevido para algunos. La resolución de deshacerse de todas las opiniones a las que se daba crédito no es un ejemplo que todos hayan de seguir; y el mundo se compone casi solo de dos clases de espíritus, a los que no conviene en manera alguna este modelo, es decir: de aquellos que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden abstenerse de precipitar sus juicios,[91] ni tienen suficiente paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos, y así resulta que, una vez que se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y apartarse del camino común, nunca podrían mantenerse en la senda que hay que seguir para ir en la

dirección correcta, y permanecerían extraviados durante toda su vida; y después, de aquellos otros que, teniendo la suficiente razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas por las cuales pueden ser instruidos,[92] deben más bien contentarse con seguir las opiniones de esas personas en vez de buscar por sí mismos otras mejores.

Por lo que a mí respecta, yo habría sido sin duda uno de estos últimos si no hubiese tenido nunca más que un solo maestro, o si no hubiese sabido las diferencias que ha habido en todo tiempo entre las opiniones de los más doctos. Pero como ya en el colegio había aprendido que no es posible imaginar nada tan extraño e increíble que no haya sido dicho por alguno de los filósofos;[93] y habiendo descubierto después, en mis viajes, que todos los que tienen opiniones contrarias a las nuestras no son por eso bárbaros o salvajes, sino que muchos hacen tanto o más que nosotros uso de la razón; y habiendo considerado cómo un mismo hombre, con su mismo ingenio, criado desde la infancia entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiera vivido siempre entre chinos o caníbales;[94] y cómo, hasta en las modas de nuestros vestidos, lo que nos ha agradado hace diez años, y acaso nos agradará otra vez de aquí a diez años más, nos parece ahora extravagante y ridículo, de manera que lo que nos persuade es más la costumbre y el ejemplo, que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la pluralidad de los votos no es una prueba que valga cuando se trata de verdades un poco difíciles de descubrir, porque es más verosímil que las haya encontrado un hombre solo que no todo un pueblo; yo no podía escoger persona alguna cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los otros, y me vi obligado a emprender yo mismo la tarea de guiarme.[95]

[2. Reglas del método]

Pero, como un hombre que camina solo y a oscuras, resolví avanzar tan lentamente y con tanta circunspección en todas las cosas que, por más que avanzase poco, me guardase al menos de caer. Ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que se habían podido infiltrar anteriormente en mi creencia sin haber sido introducidas por la razón, sin antes haber empleado el tiempo suficiente para formarme el proyecto de la obra que emprendía y buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuese capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, entre las partes de la filosofía, la lógica, y, entre las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias[96] que parecía que debían de contribuir en algo a mis propósitos. Pero, al examinarlas, me di cuenta, en cuanto a la lógica, de que sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, sirven más bien para explicar a los otros las cosas que uno ya sabe, o incluso, como el Arte de Llull,[97] para hablar sin juicio de las que uno ignora, pero no para aprenderlas. Y aunque la lógica contenga, en efecto, muchos preceptos muy buenos y verdaderos, hay, sin embargo, tantos otros, mezclados con aquellos, perjudiciales o superfluos, que es casi tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol sin desbastar. En cuanto al análisis de los antiguos[98] y al álgebra de los modernos,[99] aparte de que no se refieren sino a materias muy abstractas y que no parecen de ninguna utilidad, el primero está siempre tan sujeto a la consideración de las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin

fatigar mucho la imaginación; y, en la segunda, los matemáticos se han sujetado tanto a ciertas reglas y cifras[100] que han hecho de ella un arte confuso y oscuro, que confunde el espíritu, en lugar de una ciencia que lo cultive. Por lo que pensé que era preciso buscar algún otro método que comprendiese todas las ventajas de aquellos tres, excluyendo sus defectos.[101] Y como la multitud de leyes proporciona muchas veces excusas a los vicios, de manera que un Estado está mucho mejor regido cuando tiene pocas, pero muy estrictamente observadas, así, en lugar del gran número de preceptos de que se compone la lógica,[102] yo creí que tendría bastante con los cuatro siguientes, con tal de que tomase la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

El primero era no aceptar como verdadera ninguna cosa de la que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no incluir en mis juicios nada más que aquello que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.[103]

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible y como requiriese para su mejor solución.[104]

El tercero, conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.[105]

Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada.[106]

Aquellas largas cadenas de razones, tan simples y fáciles, de las cuales los geómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento humano se siguen de la misma manera las unas a las

otras, y que, mientras uno se abstenga de aceptar como verdadero lo que no lo es y observe siempre el orden preciso para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna tan alejada que no se llegue finalmente a ella, ni tan oculta que no se la descubra. Y no me esforcé demasiado en buscar por cuáles había que comenzar, porque ya sabía que era por las más simples y las más fáciles de conocer; y, considerando que, entre todos aquellos que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, únicamente los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones —es decir, algunas razones ciertas y evidentes—, yo no dudaba que era necesario comenzar por las mismas cosas que ellos han examinado, aun cuando no esperase ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a alimentarse de verdades y a no contentarse con falsas razones. Pero no por eso concebí el propósito de aprender todas aquellas ciencias particulares a las que comúnmente se llama matemáticas;[107] y viendo que, aunque su objeto fuese diferente, no dejan de concordar todas en que no consideran otra cosa que las diversas relaciones o proporciones que se encuentran en ellas, pensé que era preferible que examinase tan solo esas proporciones en general, y sin suponerlas más que en las materias que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento, e incluso sin sujetarlas a ellas en manera alguna, de modo que pudiese aplicarlas después a todas las otras a las que pudieran convenir. Después, al darme cuenta de que, para conocer tales proporciones, tendría a veces necesidad de considerar cada una de ellas en particular, y otras veces solamente de retenerlas o de comprender juntamente varias de ellas, pensé que, para considerarlas mejor en particular, había de suponerlas en líneas, porque no encontraba nada más simple y que pudiese presentar más distintamente a mi imaginación y a mis sentidos; pero que, para retener o comprender a varias juntas, era preciso que las explicase por algunas cifras,[108] tan cortas como fuese posible, y que, por ese medio, tomaría todo

cuanto hay de mejor en el análisis geométrico y en el álgebra, y corregiría todos los defectos de uno por el otro.[109]

Y, efectivamente, me atrevo a decir que la observación exacta de los pocos preceptos que había escogido me dio una facilidad tan grande para desentrañar todas las cuestiones a las que se extienden esas dos ciencias que, en dos o tres meses que empleé en examinarlas, habiendo comenzado por las más simples y generales, y siendo cada verdad que encontraba una regla que me servía después para encontrar otras, no solamente llegué a resolver varias que había considerado antes como muy difíciles, sino que hasta me pareció, hacia el final, que incluso en aquellas que ignoraba podía determinar por qué medios y hasta qué punto era posible resolverlas. En lo cual no creo que pueda parecer vanidoso, si se considera que, no habiendo más que una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe ya de ella todo cuanto se puede saber y que, por ejemplo, un niño instruido en aritmética, si hace una adición según las reglas, puede estar seguro de haber encontrado, acerca de la suma que examinaba, todo cuanto el espíritu humano puede encontrar ahí; porque, en fin, el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar con exactitud todas las circunstancias de aquello que se busca contiene todo lo que da certeza a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más me complacía de ese método era que, con él, yo tenía la seguridad de usar mi razón en todo, si no perfectamente, sí al menos de la mejor manera posible; además, al practicarlo, sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y más distintamente sus objetos, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo con la misma utilidad a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho en las del álgebra.[110] No por eso me atreví a emprender inmediatamente el examen de todas las que se presentaban, porque eso habría sido contrario al orden que el método prescribe; pero

habiendo advertido que los principios de la ciencia han de ser todos tomados de la filosofía,[111] en la cual yo no encontraba aún ninguno cierto, creí que era preciso, ante todo, establecerlos, y que, siendo eso la cosa más importante del mundo y en la que más son de temer la precipitación y la prevención, no debía proponerme llevar a cabo la empresa antes de haber alcanzado una edad más madura que la de veintitrés años[112] que entonces tenía, y de haber dedicado mucho tiempo para prepararme a ella, desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones que había admitido en él con anterioridad a aquel tiempo, acumulando diversas experiencias[113] que fuesen después la materia de mis razonamientos, y ejercitándome[114] siempre en el método que me había prescrito, para afianzarme cada vez más en él.

TERCERA PARTE

[Algunas reglas de la moral extraída del método]

[1. Máximas de moral provisional]

En fin, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que se habita, no basta con derribarla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o con ejercitarse uno mismo en la arquitectura, además de haber diseñado cuidadosamente la nueva, sino que es también necesario haberse provisto de alguna otra en la que uno pueda alojarse cómodamente mientras dura el trabajo. Así pues, a fin de no permanecer indeciso en mis acciones, mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, por lo tanto, de la manera más feliz que pudiese, me formé una moral provisional,[115] que consistía solo en tres o cuatro máximas,[116] que quisiera revelaros.

La primera consistía en obedecer las leyes y las costumbres de mi país, conservando con constancia la religión[117] en la que Dios me ha hecho la gracia de ser instruido desde mi infancia, y rigiéndome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los que habría de vivir. Porque, habiendo comenzado ya a no tener en cuenta mis propias opiniones, ya que quería someterlas todas a examen, estaba seguro de que no podía hacer nada mejor que seguir las de los más sensatos. Y, aunque entre los persas y los chinos haya tal vez hombres tan sensatos como entre nosotros, me parecía que lo más útil era regirme según aquellos con los que tenía que vivir; y que, para saber cuáles eran sus verdaderas opiniones, había de fijarme más en aquello que practicaban que no en aquello que decían; no solamente porque a causa de la corrupción de nuestras costumbres hay pocas personas que quieran decir todo lo que

creen, sino también porque muchos lo ignoran; porque siendo distinto el acto del pensamiento por el cual se cree una cosa de aquel por el cual se conoce que se cree esa cosa,[118] muchas veces se encuentra el uno sin el otro. Y entre diversas opiniones igualmente admitidas, escogía las más moderadas, no solo porque siempre resultan ser las más cómodas en la práctica y verosímilmente[119] son las mejores, puesto que todo exceso suele ser malo, sino también a fin de alejarme menos del camino verdadero, en caso de error, que si habiendo escogido uno de los extremos, hubiera sido el otro el que fuera necesario seguir. Y, en particular, contaba entre los excesos todas las promesas con las que se priva a alguien de una parte de su propia libertad. No es que desaprobase[120] las leyes que para poner remedio a la inconstancia de los espíritus débiles permiten, cuando alguien tiene un buen propósito (o incluso un propósito indiferente para la seguridad del comercio) que se hagan votos o contratos que obliguen a perseverar en ellos; sino que como yo no veía en el mundo cosa alguna que permaneciese siempre en el mismo estado, y como, por lo que a mí respecta, me prometía perfeccionar más y más mis juicios y no hacerlos peores, habría pensado que cometía una falta grave contra el buen sentido si, por el solo hecho de aprobar entonces alguna cosa, me hubiese obligado a tenerla por buena también más adelante, cuando tal vez habría dejado ya de serlo, o hubiese yo dejado de considerarla así.

Mi segunda máxima consistía en ser en mis acciones tan firme y decidido como pudiese, y no seguir las opiniones más dudosas con menor constancia que si hubiesen sido las más seguras, una vez que me hubiera decidido por ellas;[121] imitaría así a los caminantes que, extraviados por el bosque, no han de vagar dando vueltas de un lado para otro, ni menos aún detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más directamente que puedan hacia un lugar determinado, y no cambiar de dirección por débiles razones, aun

cuando al principio no haya sido sino el azar lo que les haya determinado a escogerla; porque, de ese modo, si no llegan precisamente adonde desean, llegarán al menos al fin a alguna parte, donde verosímilmente estarán mejor que en medio del bosque. Y así, ya que muchas veces las acciones de la vida no admiten espera, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, hemos de seguir las más probables; e incluso si no encontramos ventaja alguna de probabilidad en las unas sobre las otras, hemos de decidirnos, sin embargo, por algunas y considerarlas después no como dudosas, en aquello que se refiere a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, porque lo es la razón que nos ha hecho decidir por ellas.[122] Y eso fue suficiente desde entonces para librarme de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de los espíritus débiles y vacilantes, que se dejan llevar, inconstantes, a practicar como buenas las cosas que después consideran malas.

Mi tercera máxima consistía en procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y cambiar mis designios antes que el orden del mundo y acostumbrarme generalmente a creer que no hay nada que esté por entero en nuestro poder, a no ser nuestros pensamientos, de manera que, después de haber hecho todo cuanto podemos respecto a las cosas que nos son exteriores, todo aquello que no consigamos es para nosotros enteramente imposible.[123] Y eso solo me pareció ser suficiente para impedirme, a partir de entonces, desear nada que no pudiese conseguir, y para estar así satisfecho; porque como nuestra voluntad no se inclina naturalmente a desear más que las cosas que nuestro entendimiento le representa de alguna manera como posibles, es evidente que si consideramos todos los bienes que hay fuera de nosotros como igualmente alejados de nuestro poder, no sentiremos mayor pena en estar privados de

aquellos que creemos que nos corresponden debido a nuestro nacimiento, si nos vemos privados de ellos sin culpa nuestra, que la que sentimos al no poseer los reinos de China o de México; y haciendo, según se dice, de la necesidad virtud, no desearemos estar sanos si estamos enfermos, o estar libres si estamos en prisión, más de lo que ahora deseamos tener cuerpos compuestos de materia tan poco corruptible como los diamantes o alas para volar como los pájaros. Pero confieso que es preciso un largo ejercicio y una meditación reiterada frecuentemente para acostumbrarse a considerar todas las cosas desde ese punto de vista; y creo que en eso consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos[124] que pudieron en otros tiempos sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los sufrimientos y de la pobreza, hacer la competencia en materia de felicidad a los mismos dioses.[125] Porque, ocupados continuamente en considerar los límites que les estaban prescritos por la naturaleza, se persuadían con tanta perfección de que nada estaba en su poder, excepto sus propios pensamientos, que aquello les era suficiente para impedirles tener afección alguna a otras cosas; y disponían de sus pensamientos tan absolutamente que tenían en eso cierta razón para considerarse más ricos y poderosos, y más libres y felices que todos los demás hombres, los cuales, no teniendo esa filosofía, por muy favorecidos que puedan ser por la naturaleza o por la fortuna, no disponen nunca de todo lo que quieren.

[2. Elección de la propia ocupación]

En fin, como conclusión de esa moral, se me ocurrió hacer una revisión de las diversas ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para procurar

escoger la mejor; y, sin pretender decir nada de las de los demás, pensé que yo no podía hacer nada mejor que continuar en la misma que tenía, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito. Había experimentado alegrías tan extraordinarias desde que había comenzado a servirme de ese método que no creía que se pudiesen tener otras más dulces y más inocentes en esta vida; y descubriendo cada día, con su práctica, algunas verdades que me parecían muy importantes y comúnmente ignoradas por los otros hombres, la satisfacción que sentía por ello llenaba de tal manera mi espíritu que todo lo demás me era indiferente. Además, las tres máximas precedentes se fundamentaban en el propósito que yo tenía de continuar instruyéndome, porque, habiendo dado Dios a cada uno de nosotros cierta luz para discernir lo verdadero de lo falso, yo no habría creído que tuviera que contentarme, ni un solo momento, con las opiniones ajenas, si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas cuando fuera la hora y no habría podido, siguiéndolas, liberarme de escrúpulos, si no hubiese esperado aprovechar toda ocasión de encontrar otras mejores, si acaso las había y, en fin, no habría sabido limitar mis deseos ni estar satisfecho si no hubiese seguido un camino por el cual, al mismo tiempo que me aseguraba la adquisición de todos los conocimientos de que fuese capaz, pensaba también, por el mismo medio, estar seguro del conocimiento de todos los verdaderos bienes que estuviesen en mi poder, sobre todo en vista de que, como nuestra voluntad no se determina a seguir ni a evitar nada que nuestro entendimiento no le presente como bueno o malo, es suficiente juzgar bien para obrar bien,[126] y juzgar lo mejor posible para obrar también de la mejor manera, es decir, para adquirir todas las virtudes y, con ellas, todos los otros bienes que uno

puede adquirir; y, cuando se está seguro de que es así, uno no puede dejar de estar contento.

Después de haberme asegurado así de estas máximas, y de haberlas puesto aparte con las verdades de la fe,[127] que han sido siempre las primeras en mi creencia, juzgué que, de todo el resto de mis opiniones, podía libremente comenzar a deshacerme. Y como esperaba conseguirlo mejor conversando con los hombres que permaneciendo durante más tiempo encerrado junto a la estufa, en aquella cámara donde había tenido todos esos pensamientos, proseguí mi viaje cuando aún no había acabado el invierno.[128] Y, durante los nueve años siguientes,[129] no hice otra cosa que ir por el mundo, de acá para allá, procurando ser más bien espectador que actor en todas las comedias que en él se representan; y reflexionando particularmente en cada materia sobre aquello que la podía hacer sospechosa y darnos ocasión a equivocarnos, arranqué de mi espíritu, en todo ese tiempo, todos los errores que se habían podido introducir en él con anterioridad. Y no es que imitase por eso a los escépticos,[130] que solo dudan por dudar, y afectan permanecer siempre irresolutos, puesto que, al contrario, mi propósito no tendía sino a buscar una base segura y a rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca o la arcilla. Lo cual, según me parece, me salía bastante bien, hasta el punto de que, tratando de descubrir la falsedad o la incertidumbre de las proposiciones que examinaba, no con débiles conjeturas, sino con razonamientos claros y seguros, no encontraba ninguna tan dudosa que no pudiese sacar de ella alguna conclusión bastante cierta, aunque no fuese otra que la de que no contenía nada de cierto. Y, así como al derribar una casa vieja se conservan normalmente los materiales, que sirven para construir la nueva, del mismo modo, al destruir todas aquellas opiniones mías que consideraba mal fundamentadas, hacía diversas observaciones y adquiría múltiples

experiencias,[131] que me han servido después para establecer otras más ciertas. Y, además, seguía ejercitándome en el método que me había prescrito, puesto que, sin contar el cuidado que ponía en dirigir generalmente todos mis pensamientos según las reglas, me reservaba, de tanto en tanto, algunas horas para practicarlas particularmente en dificultades matemáticas, o también en algunas otras que podía hacer casi semejantes a las de las matemáticas, desligándolas de todos los principios de las otras ciencias que no encontraba bastante firmes, como se verá que he hecho en algunas que se explican en este volumen.[132] Y así, viviendo aparentemente como los que no tienen otra ocupación que la de pasar una vida dulce e inocente, y se esmeran en separar los placeres de los vicios, y para disfrutar de su ocio sin aburrirse usan de todas las diversiones honestas, yo no dejaba de perseverar en mi propósito y de progresar en el conocimiento de la verdad, acaso más que si no hubiese hecho otra cosa que leer libros y frecuentar a la gente de letras.

Sin embargo, transcurrieron esos nueve años sin que hubiese tomado determinación alguna a propósito de las dificultades que los doctos suelen discutir, y sin haber comenzado a buscar los fundamentos de una filosofía que fuese más cierta que la vulgar.[133] Y el ejemplo de diversos espíritus excelentes que han intentado hacerlo, sin, a mi entender, conseguirlo, me llevaba a ver en esa tarea tantas dificultades que tal vez no habría aún osado emprenderla tan pronto, si no hubiese visto que algunos ya hacían correr el rumor de que la había llevado a cabo. No me es posible decir en qué fundamentaban tal opinión; y, si en alguna cosa he contribuido a ello con mis discursos, debe ser por haber confesado mi ignorancia más ingenuamente de lo que acostumbran a hacer los que han estudiado un poco, y acaso también por haber dado a conocer las razones que yo tenía para dudar de muchas cosas que los demás creen ciertas, más bien que

porque me envaneciese de poseer doctrina alguna. Pero, como tenía suficiente valor para no querer que me tomaran por lo que no era, pensé que era necesario procurar, por todos los medios, hacerme digno de la reputación que me daban; y hace justamente ocho años que ese deseo hizo que decidiese alejarme de todos los lugares donde pudiese tener conocidos, y retirarme aquí,[134] en un país en el que la larga duración de la guerra[135] ha sido causa de que se estableciesen tal reglamentación y disciplina que los ejércitos que aquí se mantienen no parecen servir sino para que los hombres disfruten de los frutos de la paz con más seguridad, y donde, entre la multitud de un gran pueblo muy activo, y más atento a los propios asuntos que curioso de los ajenos, sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más frecuentadas, he podido vivir tan solitario y retirado como en los más apartados desiertos.

CUARTA PARTE

[Pruebas de la existencia de Dios y del alma humana; los fundamentos de la metafísica]

[1. La duda metódica y el criterio de certeza]

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice,[136] porque son tan metafísicas y tan poco comunes que tal vez no sean del gusto de todos. Sin embargo, para que se pueda juzgar si los fundamentos que he establecido son lo bastante firmes, me siento, en cierto modo, obligado a hablar de ellas. Ya hacía tiempo que había observado que, respecto a las costumbres, hace falta a veces seguir ciertas opiniones, que sabemos son inciertas, como si fuesen indudables, como ya he dicho antes;[137] pero, dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la investigación de la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario, y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, [138] a fin de comprobar si después de hacer eso no quedaría algo en mi creencia que fuese del todo indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay nada que fuese tal como nos lo hacen imaginar; y dado que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso acerca de las más simples razones de la geometría, y que cometen paralogismos, pensé que yo estaba tan expuesto a equivocarme como cualquier otro, y rechacé como falsas todas las razones que había tenido antes por demostrativas. Y, en fin, considerando que todos los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden venirnos también cuando dormimos, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños.[139] Pero inmediatamente advertí que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesario que

yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y, observando que esta verdad, «yo pienso, luego existo»,[140] era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba.[141]

Después examiné atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había ningún mundo ni ningún lugar en el que yo me encontrase, pero que no por eso podía fingir que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de que yo pensaba dudar de la verdad de las demás cosas se seguía con toda evidencia y certeza que yo era; mientras que si hubiese dejado de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdad, no tendría razón alguna para creer que yo existiese; conocí, con ello, que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar,[142] y que no necesita, para existir, de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material. De manera que ese yo, es decir, el alma,[143] por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que este, y que, aun cuando el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo aquello que es.[144]

Después de esto consideré, en general, qué es lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta, porque, ya que acababa de encontrar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo observado que en la proposición «yo pienso, luego existo» no hay nada que me asegure que digo la verdad, si no es que veo muy claramente que para pensar es preciso ser,[145] juzgué que podría tomar como una regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas;[146] pero que hay cierta dificultad en advertir bien cuáles son las que concebimos distintamente.

[2. Demostración de la existencia de Dios]

A continuación,[147] reflexionando sobre el hecho de que yo dudaba y que, por lo tanto, mi ser no era del todo perfecto, puesto que veía claramente que era una mayor perfección conocer que dudar, se me ocurrió indagar de dónde había aprendido a pensar en alguna cosa más perfecta que yo; y conocí con evidencia que debía ser de una naturaleza que fuese, en efecto, más perfecta. En cuanto a los pensamientos que yo tenía de muchas otras cosas fuera de mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba tanto saber de dónde venían, porque, no viendo en ellos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran dependientes de mi naturaleza, por cuanto esta tenía alguna perfección, y si no lo eran, procedían del no-ser, es decir, que estaban en mí porque en mí había algún defecto. Pero no podía suceder lo mismo en cuanto a la idea de un ser más perfecto que el mío, porque era manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada; y, puesto que no se encuentra menos repugnancia[148] en pensar que aquello que es más perfecto sea una consecuencia y algo dependiente de aquello que es menos perfecto, que en pensar que de la nada proceda algo, tampoco tal idea podía proceder de mí mismo. De manera que solamente quedaba que hubiese sido puesta en mí[149] por una naturaleza verdaderamente más perfecta de lo que yo era, e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de las cuales pudiese yo tener alguna idea, es decir, para explicarme en una sola palabra, que fuese Dios.[150]

A lo cual añadía que, puesto que conocía algunas perfecciones que yo no tenía, no era yo el único ser que existía —aquí, si se me permite, utilizaré libremente los términos de la escuela—,[151] sino que era preciso, por

necesidad, que hubiese algún otro más perfecto, del cual yo dependiese, y del cual yo hubiese adquirido todo aquello que tenía, puesto que si yo hubiese existido solo e independiente de todo otro ser, de manera que procediese de mí mismo la poca cosa en la que yo participaba del ser perfecto, habría podido tener también para mí mismo, por la misma razón, todas las otras cosas que sabía que me faltaban, y así, ser yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y poseer, en fin, todas las perfecciones que podía advertir en Dios. Pues, según los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, hasta donde la mía sea capaz de ello, no tenía que hacer sino considerar, de todas las cosas de las que encontraba en mí alguna idea, si poseerlas constituía o no una perfección; y tenía la seguridad de que ninguna de las que indican alguna imperfección estaba en Dios y que, al contrario, todas las otras estaban en él. Así veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes no pueden estar en él, puesto que a mí me habría complacido mucho estar libre de ellas. Además de eso, yo tenía ideas de diversas cosas sensibles y corporales, porque, aun suponiendo que soñaba y que todo cuanto veía o imaginaba era falso, no podía, sin embargo, negar que tales ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero habiendo ya conocido muy claramente en mí mismo que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, y considerando que toda composición testifica dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba que en Dios no podía ser una perfección el estar compuesto de esas dos naturalezas, y que, por lo tanto, no lo estaba; pero que si había cuerpos en el mundo, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas[152] que no fuesen del todo perfectas, su ser había de depender del poder divino, de tal manera que no podrían subsistir sin él ni un solo momento.[153]

Después quise buscar otras verdades, y habiéndome propuesto el objeto

de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo, o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diferentes partes que podían tener diversas figuras y magnitudes, y ser movidas y trasladadas de todas las maneras, porque todo eso suponen los geómetras en su objeto, repasé algunas de sus demostraciones más sencillas, y habiendo observado que la gran certeza que todo el mundo les atribuye no se fundamenta sino en el hecho de que son concebidas con evidencia, según la regla antes formulada,[154] advertí también que no había nada en ellas que me asegurase la existencia de su objeto. Porque, por ejemplo, yo veía bien que si suponemos un triángulo es preciso que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, pero no por eso veía nada que me asegurase que haya existido en el mundo triángulo alguno. En cambio, si volvía a examinar la idea que tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella,[155] de la misma manera que en la idea de un triángulo está comprendido que sus tres ángulos son iguales a dos rectos o, en la de una esfera, que todas sus partes están igualmente distantes del centro, o incluso con mayor evidencia todavía; y, por lo tanto, que es al menos tan cierto que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría.

Pero lo que hace que haya muchos que estén convencidos de que es difícil conocer a Dios, o incluso conocer su propia alma, es que no elevan nunca su espíritu más allá de las cosas sensibles, y están tan acostumbrados a no considerar nada sin imaginarlo —que es una manera particular de pensar las cosas materiales— que todo lo que no es imaginable les parece que no es inteligible. Cosa bastante manifiesta en la máxima que admiten los filósofos en las escuelas, según la cual no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en los sentidos,[156] donde, sin embargo,

es cierto que las ideas de Dios y del alma no han estado nunca. Y me parece que los que quieren valerse de su imaginación para comprender esas ideas hacen lo mismo que, si para oír los sonidos u olfatear los olores, quisiesen servirse de sus ojos; e, incluso con esta diferencia: que el sentido de la vista no nos da menos seguridad de la verdad de sus objetos que el olfato o el oído de los suyos, mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos nunca nos pueden asegurar cosa alguna si no interviene en ello nuestro entendimiento.

[3. Dios como garantía del criterio de evidencia]

En fin, si todavía hay hombres que no estén suficientemente convencidos de la existencia de Dios y de su propia alma por las razones que he presentado, quiero que sepan que todas las otras cosas de las que se creen quizá más seguros, como tener un cuerpo, o que hay astros y una tierra, u otras parecidas, son, no obstante, menos ciertas. Pues, aun cuando tengamos una seguridad moral[157] de esas cosas, tan grande que parece que, a menos de ser un hombre extravagante, no se puede dudar de ellas, sin embargo, cuando se trata de una certeza metafísica no puede negarse, a menos de que se pierda la razón, que es un motivo suficiente para no estar enteramente seguros de ellas el haber observado que uno puede igualmente imaginarse, estando dormido, que tiene otro cuerpo o que ve otros astros u otra Tierra, sin que sea así. Porque, ¿cómo sabremos que los pensamientos que nos vienen en sueños son más falsos que los otros, si con frecuencia aquellos no son menos vivos y nítidos que estos? Y por mucho que los mejores espíritus

estudien esta cuestión, no creo que puedan dar ninguna razón lo bastante convincente para suprimir esa duda, si no presuponemos la existencia de Dios. Porque, primeramente, aquello mismo que he tomado antes como una regla —es decir, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas— solamente es seguro porque Dios es y existe,[158] y porque es un ser perfecto, y porque todo lo que hay en nosotros procede de él. De donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones cosas reales y que proceden de Dios, en todo aquello en que son claras y distintas no pueden ser sino verdaderas. De manera que si tenemos a menudo ideas que contienen falsedad es porque hay en ellas algo de confuso y oscuro, y en eso participan de la nada; es decir, que se dan en nosotros así de confusas porque no somos totalmente perfectos.[159] Y es evidente que no es menos repugnante admitir que la falsedad y la imperfección, como tales, procedan de Dios que admitir que la verdad o la perfección proceden de la nada. Pero si no supiésemos que todo cuanto hay en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.

Ahora bien, desde el momento en que el conocimiento de Dios y del alma nos ha dado la certeza de esa regla, es bien fácil conocer que los sueños que imaginamos estando dormidos no deben hacernos dudar en manera alguna de la verdad de los pensamientos que tenemos estando despiertos. Porque, si incluso durmiendo se llegase a tener alguna idea muy distinta, como, por ejemplo, si un geómetra inventase alguna nueva demostración, su sueño no le impediría ser verdadera.[160] Y por lo que hace al error más ordinario de nuestros sueños, que consiste en representarnos diversos objetos de la misma manera como lo hacen los sentidos externos, no importa que nos den ocasión de desconfiar de la verdad de tales ideas,

puesto que estas pueden engañarnos con mucha frecuencia sin que estemos dormidos, como ocurre a aquellos que tienen ictericia que todo lo ven de color amarillo, o cuando los astros u otros cuerpos muy alejados nos parecen mucho más pequeños de lo que son. Porque, en último término, tanto si velamos como si dormimos, nunca debemos dejarnos persuadir más que por la evidencia de nuestra razón, y es preciso advertir que digo de nuestra razón, y no de nuestra imaginación o de nuestros sentidos. Así, aunque veamos el Sol muy claramente, no hemos de juzgar por eso que sea de las dimensiones con que lo vemos, y podemos muy bien imaginar distintamente una cabeza de león añadida al cuerpo de una cabra, sin que por eso sea preciso concluir que haya en el mundo una quimera; porque la razón no nos dice que lo que vemos o imaginamos de ese modo sea verdadero, pero sí que nos dice que todas nuestras ideas o nociones han de tener algún fundamento de verdad; porque no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y veraz, las hubiese puesto en nosotros sin ese fundamento. Y así como nuestros razonamientos no son nunca tan evidentes ni tan completos durante el sueño como durante la vigilia, aunque a veces nuestras imaginaciones sean entonces tanto o más vivas y claras, la razón nos dice también que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, porque nosotros no somos totalmente perfectos, aquello que tienen de verdad habrá de encontrarse infaliblemente más bien en los que tenemos estando despiertos que en los que tenemos en nuestros sueños.

QUINTA PARTE

[Orden en las cuestiones de física, explicación del movimiento del corazón y diferencia entre nuestra alma y la de los animales]

[1. Física]

Sería muy agradable proseguir y exponer aquí todo el encadenamiento de otras verdades que he deducido de aquellas primeras; pero como para eso sería preciso que hablase ahora de diversas cuestiones que son objeto de controversia entre los doctos, con los cuales no deseo indisponerme,[161] creo que será mejor que me abstenga de ello y que diga solamente, en general, cuáles son, a fin de dejar que otros más sabios juzguen si sería útil que el público dispusiese de mayor información sobre ellas. Me he mantenido siempre firme en la resolución que tomé de no suponer ningún otro principio[162] que aquel que me ha servido para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no admitir como verdadera cosa alguna que no me pareciera más clara y más cierta que las demostraciones de los geómetras. Y, sin embargo, me atrevo a decir que no solamente he encontrado la manera de satisfacerme en poco tiempo por lo que hace a todas las principales dificultades que se suelen tratar en la filosofía, sino que he advertido también ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza, y de las cuales ha impreso tales nociones en nuestras almas[163] que, después de haber reflexionado sobre ellas detenidamente, no podremos dudar de que sean exactamente cumplidas en todo lo que hay o se realiza en el mundo. Considerando después la serie de esas leyes, me parece que he descubierto diversas verdades más útiles y más importantes que todo lo que había aprendido antes, o incluso esperado aprender.

Pero, como he procurado explicar las principales en un tratado que algunas consideraciones me impiden publicar,[164] lo mejor será, para

darlas a conocer, que diga aquí sumariamente lo que contiene. Me hice el propósito de incluir en él todo lo que creía saber, antes de escribirlo, en cuanto a la naturaleza de las cosas materiales. Pero del mismo modo que los pintores, al no poder representar igualmente bien en un cuadro plano todas las diversas caras de un cuerpo sólido, escogen una de las principales, que orientan hacia la luz, y dejan en sombra las otras, tal como aparecen cuando se mira la principal, así yo, temiendo no poder poner en mi discurso todo cuanto tenía en el pensamiento, traté de exponer solamente en aquel, con la debida amplitud, mi concepción de la luz; después, con esta ocasión, añadí alguna cosa del Sol y las estrellas fijas porque casi toda la luz procede de esos cuerpos; de los cielos porque la transmiten; de los planetas, de los cometas y de la tierra porque la reflejan; y, en particular, de todos los cuerpos que hay sobre la tierra, porque son o coloreados o transparentes o luminosos; y, en fin, del hombre, que es el espectador de todo ello. Y para sombrear un poco todas esas cosas y poder declarar más libremente mis juicios, sin verme obligado a seguir o a refutar las opiniones admitidas entre los doctos, resolví abandonar todo este mundo a sus disputas y hablar solamente de lo que pasaría en un mundo nuevo,[165] si Dios crease ahora en algún lugar, en los espacios imaginarios, la cantidad de materia suficiente para componerlo, y agitase diversamente y sin orden las diferentes partes de aquella materia, de tal manera que formase un caos tan confuso como puedan fingirlo los poetas,[166] sin hacer después otra cosa que prestar su concurso ordinario a la naturaleza, y dejar a esta obrar según las leyes por él establecidas. Así, primeramente, describí esa materia y traté de representarla de tal manera que nada hay en el mundo, a mi entender, que sea más claro e inteligible,[167] a excepción de lo que hemos dicho anteriormente de Dios y del alma; porque incluso suponía expresamente que no hay en las cosas ninguna de esas formas o cualidades sobre las que

disputan en las escuelas, ni en general ninguna cosa cuyo conocimiento no fuese tan natural a nuestras almas que no se pueda ni siquiera fingir ignorarla.[168] Además, di a conocer cuáles eran las leyes de la naturaleza, y, sin fundamentar mis razones en ningún otro principio que el de las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas sobre las que pudiese haber alguna duda, y poner de manifiesto que son tales que, aunque Dios hubiese creado diversos mundos, no podría haber entre estos ninguno en el que no pudiesen ser observadas. Después de eso, mostré cómo la mayor parte de la materia de aquel caos, a consecuencia de esas leyes, había de disponerse y ordenarse de manera que la hiciese semejante a nuestros cielos; cómo algunas de sus partes, sin embargo, habían de componer una tierra, y algunas otras, planetas y cometas, y otras más, un Sol y estrellas fijas. Y aquí, extendiéndome sobre el tema de la luz, expliqué detalladamente cuál era la que debía de haber en el Sol y en las estrellas, y cómo desde allí atravesaba en un instante los espacios inmensos de los cielos,[169] y cómo se reflejaba desde los planetas y los cometas hacia la tierra. Añadí, también, diversas cosas sobre la sustancia, la situación, los movimientos y todas las diversas cualidades de aquellos cielos y aquellos astros, de manera que pensaba haber dicho bastante para dar a conocer que no se observa nada en los de este mundo que no deba o, al menos, no pueda aparecer totalmente semejante en los del mundo que yo describía. De ahí pasé a hablar particularmente de la tierra: cómo, aunque yo hubiese supuesto expresamente que Dios no había dado ninguna pesadez a la materia de que está compuesta, todas sus partes no dejarían de tender exactamente hacia su centro; cómo, habiendo aire y agua en su superficie, la disposición de los cielos y de los astros, particularmente de la Luna, había de causar un flujo y reflujo semejante en todas sus circunstancias al que observamos en nuestros mares[170] y, además, cierta corriente, tanto de

agua como de aire, de levante hacia poniente, como observamos también entre los trópicos; cómo las montañas, los mares, las fuentes y los ríos podían formarse de modo natural, y producirse los metales en las minas, [171] y crecer las plantas en los campos y engendrarse, en general, todos los cuerpos a los que se llama mezclas o compuestos.[172] Y, entre otras cosas, no conociendo yo, después de los astros, nada del mundo, a no ser el fuego, que produzca luz, me esforcé en que se entendiese claramente todo aquello que pertenece a su naturaleza: cómo se produce, cómo se alimenta, cómo a veces da calor sin luz, y otras, solamente luz sin calor, cómo puede dar diferentes colores a diversos cuerpos, y otras diversas cualidades, cómo funde algunos cuerpos y endurece otros, cómo puede consumir a casi todos, o convertirlos en cenizas y humo y, en fin, cómo de esas cenizas, por la sola fuerza de su acción, forma el vidrio; porque, como esa transmutación de las cenizas en vidrio me parecía más admirable que cualquier otra de las que se realizan en la naturaleza, encontraba un especial placer en describirla.[173]

Sin embargo, yo no quería inferir de todas esas cosas que este mundo haya sido creado de la manera que yo proponía, porque es mucho más verosímil que, desde el comienzo, Dios lo haya hecho tal como había de ser. Pero es cierto, y es una opinión comúnmente admitida por los teólogos, que la acción por la cual ahora lo conserva es la misma por la cual lo ha creado, [174] de manera que, aunque no le hubiese dado al comienzo otra forma que la del caos, mientras, habiendo establecido las leyes de la naturaleza, le prestase su concurso para obrar como suele hacer, se puede creer, sin perjuicio del milagro de la creación, que todas las cosas puramente materiales habrían podido, con el tiempo, llegar a ser tales como ahora las vemos; y su naturaleza es mucho más fácil de concebir si se las ve nacer poco a poco de esa manera que si se las considera ya del todo hechas.[175]

[2. Biología. Un ejemplo: la circulación de la sangre]

De la descripción de los cuerpos inanimados y de las plantas pasé a la de los animales, y particularmente a la de los hombres.[176]

Sin embargo, al no tener aún un conocimiento suficiente para hablar de ello con el mismo estilo[177] que del resto, es decir, demostrando los efectos por las causas y dando a conocer de qué simientes y de qué manera la naturaleza los ha de producir, me limité a suponer que Dios formó el cuerpo de un hombre enteramente semejante a uno de los nuestros,[178] tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin componerlo de otra materia que la que yo había descrito, y sin poner en él al principio ningún alma razonable, ni ninguna otra cosa que sirviera de alma vegetativa o sensitiva,[179] sino que excitaba en su corazón uno de esos fuegos sin luz que yo ya había explicado, y que yo no concebía de otra naturaleza que el que calienta el heno que se ha encerrado antes de estar seco, o el que hace hervir los vinos nuevos cuando se dejan fermentar con la raspa y el hollejo. Porque, examinando las funciones que, a consecuencia de eso, podía haber en ese cuerpo, encontraba exactamente todas aquellas que pueden estar en nosotros sin que pensemos en ello,[180] y, por lo tanto, sin que contribuya a ellas nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo de la cual se ha dicho antes que su naturaleza es únicamente pensar; y que son exactamente aquellas mismas funciones que nos permiten decir que los animales no racionales se parecen a nosotros; sin que yo pudiese encontrar en aquellos, en cambio, las funciones que, siendo dependientes del pensamiento, son las únicas que nos pertenecen como hombres; pero todas estas las encontraba después,

suponiendo que Dios creó un alma razonable y la añadió al cuerpo de una determinada manera que yo describía.[181]

Pero, para que pueda verse cómo trataba yo esa materia, quiero explicar aquí el movimiento del corazón y de las arterias, que es el primero y el más general que se encuentra en los animales;[182] así se juzgará fácilmente por el mismo lo que debe pensarse de todos los demás. Y, para que sea más fácil de entender lo que diré de ello, querría que los que no están versados en la anatomía se tomasen la molestia, antes de leer esto, de mandar cortar en su presencia el corazón de algún animal grande, que tenga pulmones, porque es en todo semejante al del hombre, y de pedir que les enseñen las dos cámaras o concavidades[183] que hay en él: primeramente la del lado derecho, donde van a parar dos tubos muy largos, a saber, la vena cava, que es el principal receptáculo de la sangre, y como el tronco del árbol del cual son ramas todas las otras venas del cuerpo, y la vena arteriosa,[184] mal llamada así, porque en realidad es una arteria que sale del corazón y se divide después en diversas ramas que se reparten en todas direcciones por los pulmones; después, la del lado izquierdo, adonde van a parar también dos tubos, tanto o más amplios que los precedentes, a saber, la arteria venosa,[185] también mal llamada así, porque no es otra cosa que una vena que viene de los pulmones, donde se divide en diversas ramas entrelazadas con las de la vena arteriosa, y con las del conducto llamado «silbato»,[186] por donde entra el aire de la respiración; y la gran arteria,[187] que sale del corazón y distribuye sus ramas por todo el cuerpo. Querría también que se les enseñasen cuidadosamente los once pequeños pliegues de la piel,[188] que, como otras tantas pequeñas puertas, abren y cierran las cuatro aberturas que hay en aquellas dos concavidades, a saber: tres a la entrada de la vena cava,[189] donde están dispuestos de tal manera que no pueden impedir que la sangre que contiene entre en la concavidad derecha del

corazón, pero, sin embargo sí impedir con precisión que pueda salir de ella; tres a la entrada de la vena arteriosa,[190] los cuales están dispuestos, en sentido contrario, permitiendo que la sangre que hay en esa concavidad pase a los pulmones, pero no que la que hay en los pulmones vuelva a entrar en esa concavidad; otros dos, a la entrada de la arteria venosa,[191] los cuales dejan entrar la sangre de los pulmones hasta la concavidad izquierda del corazón, pero impiden su regreso; y tres a la entrada de la gran arteria, que permiten que la sangre salga del corazón, pero no dejan que vuelva a entrar. Y no hay que buscar otra razón del número de esos pliegues de la piel, sino la de que, siendo oval la abertura de la arteria venosa, a causa del lugar en que se encuentra, puede ser cómodamente cerrada con dos de ellos, mientras que las otras, que son redondas, pueden ser mejor cerradas con tres. Querría, además, que se les hiciese considerar que la gran arteria y la vena arteriosa son de una composición mucho más dura y más firme que la arteria venosa y la vena cava,[192] y que estas dos últimas se ensanchan antes de entrar en el corazón, y forman allí como dos bolsas, llamadas orejas del corazón,[193] compuestas de una carne parecida a la suya; y que hay siempre más calor en el corazón que en ningún otro lugar del cuerpo;[194] y, en fin, que ese calor es capaz de hacer que, si entra alguna gota de sangre en sus concavidades, se infle rápidamente y se dilate, como pasa generalmente con todos los líquidos cuando caen gota a gota en algún vaso muy caliente.

Después de esto, para explicar el movimiento del corazón, basta decir que cuando sus concavidades no están llenas de sangre, esta fluye necesariamente de la vena cava al lado derecho y de la arteria venosa al izquierdo, porque esos dos vasos están siempre llenos y sus aberturas, que miran hacia el corazón, no pueden entonces estar tapadas; pero en cuanto entran de esa manera dos gotas de sangre, una en cada una de las

concavidades, esas gotas, que no pueden dejar de ser muy gruesas porque las aberturas por las cuales entran son muy anchas y los vasos de donde proceden están muy llenos de sangre, se rarifican y se dilatan a causa del calor que encuentran, de donde resulta que inflan todo el corazón y empujan y cierran las cinco pequeñas puertas[195] que hay a la entrada de los vasos de donde vienen, impidiendo así que baje más sangre al corazón; y continúan rarificándose cada vez más, e impulsan y abren las otras seis pequeñas puertas[196] que hay a la entrada de los otros dos vasos, por los cuales salen entonces, y hacen que se inflen,[197] por ese medio, todas las ramas de la vena arteriosa y de la gran arteria, casi al mismo tiempo que el corazón, el cual se desinfla[198] inmediatamente, como hacen también las arterias, porque la sangre que ha entrado en él se enfría; y las seis pequeñas puertas se vuelven a cerrar, y las cinco de la vena cava y de la arteria venosa se abren otra vez y dan paso a otras dos gotas de sangre, que otra vez inflan el corazón y las arterias de la misma manera que las precedentes. Y, como la sangre que entra así en el corazón pasa por aquellas dos bolsas que se llaman orejas, de ahí viene que el movimiento de estas sea contrario al de aquel, y que se desinflen cuando aquel se infla. Por lo demás, a fin de que aquellos que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no están acostumbrados a distinguir las razones verdaderas de las verosímiles no se aventuren a negar esto que digo sin antes examinarlo, es preciso que les advierta que ese movimiento que acabo de explicar se sigue también necesariamente de la sola disposición de los órganos que pueden verse a simple vista en el corazón, del calor, que se puede sentir en él con los dedos, y de la naturaleza de la sangre, que se puede conocer por la experiencia, lo mismo que el movimiento de un reloj resulta de la fuerza de la situación y de la figura de sus contrapesos y ruedas.[199]

Pero si uno se pregunta cómo es que la sangre de las venas no se agota,

fluyendo así continuamente por el corazón, y cómo es que las arterias no se llenan en exceso, puesto que toda la sangre que pasa por el corazón va a parar a aquellas, no tengo necesidad de contestar otra cosa que lo que ya ha escrito un médico de Inglaterra,[200] a quien hay que reconocer el mérito de romper el hielo en ese punto y ser el primero que ha enseñado que en las extremidades de las arterias hay diversos y pequeños conductos por donde la sangre que reciben del corazón entra en las ramificaciones de las venas y vuelve desde las mismas al corazón; de manera que su curso no es otra cosa que una circulación perpetua. Y esto lo demuestra claramente mediante la experiencia ordinaria de los cirujanos, quienes, ligando el brazo con una ligera presión por encima del lugar donde abren la vena, hacen que la sangre salga más abundantemente que si no lo hubiesen ligado; y pasaría todo lo contrario si lo ligasen más abajo, entre la mano y la herida, o si lo ligasen con mucha fuerza por encima. Porque es manifiesto que la ligadura medianamente apretada puede impedir que la sangre que hay en el brazo regrese al corazón por las venas, pero no impide que le llegue nueva sangre por las arterias, porque estas están situadas más abajo que las venas, y, como tienen la piel más dura, son menos fáciles de apretar; y también porque la sangre que viene del corazón tiende con más fuerza a pasar por las arterias hacia la mano que no a volver de la mano hacia el corazón por las venas. Y, puesto que la sangre sale del brazo por la abertura que hay en una de las venas, ha de haber necesariamente algunos conductos bajo la ligadura, es decir, hacia las extremidades del brazo, por donde la sangre pueda venir de las arterias. También demuestra claramente lo que dice acerca del curso de la sangre, por la existencia de ciertos pequeños repliegues de la piel,[201] dispuestos de tal manera en diversos lugares de extremo a extremo de las venas, que no permiten que la sangre pase desde el centro del cuerpo hacia las extremidades, sino solamente que vuelva de

las extremidades al corazón; y, además, la experiencia demuestra que toda la sangre que hay en el cuerpo puede salir de él en muy poco tiempo por una sola arteria que se haya cortado, por más que se la haya atado estrechamente muy cerca del corazón, y que el corte se haya hecho entre este y la ligadura, de manera que no es posible imaginar que la sangre que sale del corte venga de otra parte.

Pero hay muchas otras cosas que demuestran que la verdadera causa del movimiento de la sangre es la que yo he dicho;[202] en primer lugar, que la diferencia que se observa entre la sangre que sale de las venas y la que sale de las arterias no puede proceder sino del hecho de que, habiéndose rarificado y como destilado al pasar por el corazón, es más sutil y más viva y más caliente tan pronto ha salido de aquel, es decir, cuando está en las arterias, que no un poco antes de entrar en el corazón, es decir, cuando está en las venas.[203] Y si lo miramos detenidamente veremos que esa diferencia no aparece del todo sino cerca del corazón, y no tanto en los lugares que están más alejados del mismo. Además, la dureza de las pieles de que se componen la vena arteriosa y la gran arteria muestra suficientemente que la sangre bate contra ellas con más fuerza que contra las venas.[204] Y ¿por qué la concavidad izquierda del corazón y la gran arteria serían más amplias y espaciosas que la concavidad derecha y la vena arteriosa, si no fuese que la sangre de la arteria venosa, que antes de pasar por el corazón no ha estado más que en los pulmones, es más sutil y se dilata mejor y más fácilmente que la que viene inmediatamente de la vena cava?[205] Y ¿qué es lo que los médicos pueden adivinar al tomar el pulso, si no saben que, según que la sangre cambie de naturaleza, puede ser dilatada por el calor del corazón con más o menos fuerza y más o menos velocidad que antes?[206] Y, si se examina cómo ese calor se comunica a los otros miembros, debemos convenir que es por medio de la sangre que, al

pasar por el corazón, se calienta y se reparte después por todo el cuerpo; de donde resulta que, si sacamos sangre de algún lugar, le quitamos al mismo tiempo calor, y, aunque el corazón fuese tan ardiente como un hierro al rojo vivo, no bastaría para calentar los pies y las manos como lo hace si no les enviase continuamente sangre nueva. Por ahí[207] se conoce también que la verdadera función de la respiración es introducir en el pulmón la cantidad suficiente de aire fresco para conseguir que la sangre que viene de la concavidad derecha del corazón, donde ha sido dilatada y como transformada en vapores, se espese y se convierta nuevamente en sangre, antes de caer otra vez en la concavidad izquierda, sin lo cual no podría servir de alimento al fuego que allí hay. [208] Lo que se confirma porque podemos ver que los animales que no tienen pulmones solo tienen una concavidad en el corazón, y que los niños, que no pueden utilizarlos mientras están encerrados en el vientre de sus madres, tienen una abertura[209] por donde mana sangre de la vena cava a la concavidad izquierda del corazón y un conducto[210] por donde circula de la vena arteriosa a la gran arteria, sin pasar por el pulmón. De otra manera, ¿cómo se haría si no la cocción en el estómago[211] si el corazón no enviase allí calor por las arterias, y, con eso, algunas de las partes más fluidas de la sangre, que ayudan a disolver las viandas que se han puesto allí? Y la acción que convierte en sangre el jugo de esas viandas ¿no es fácil de conocer, si se considera que se destila pasando y repasando por el corazón, quizá más de cien o doscientas veces cada día? Y para explicar la nutrición y la producción de los diversos humores que hay en el cuerpo,[212] ¿qué necesidad hay de otra cosa sino decir que la fuerza con que la sangre, al rarificarse, pasa del corazón hacia las extremidades de las arterias hace que algunas de sus partes se detengan entre las de los miembros en que se encuentran y tomen allí el lugar de otras que expulsan, que, según la

situación, o la figura, o la pequeñez de los poros que encuentren, las unas van a alojarse en determinados lugares, y las otras, en otros, de la misma manera que se puede ver en los cedazos que, horadados de diversa manera, sirven para separar unos de otros los granos de distinto tamaño? Y, en fin, lo que hay más notable en todo eso es la generación de los espíritus animales,[213] que son como un viento muy sutil o, mejor, como una llama muy pura y muy viva, que sube continuamente con gran abundancia del corazón al cerebro, y corre después por los nervios a los músculos, y da movimiento a todos los miembros; sin que sea preciso imaginar otra causa que haga que las partes más agitadas y más penetrantes de la sangre, que son las más aptas para componer aquellos espíritus, vayan hacia el cerebro y no a otro sitio cualquiera, sino que las arterias que los llevan hasta allí son las que vienen del corazón en línea más recta, y que, según las leyes de la mecánica, que son las mismas que las de la naturaleza, cuando diversas cosas tienden a moverse juntas hacia un mismo lado, en el cual no hay espacio suficiente para todas, como pasa con las partes de la sangre que salen de la concavidad izquierda del corazón y se dirigen al cerebro, las más débiles y menos agitadas han de ser apartadas por las más fuertes, las cuales, por ese medio, son las únicas que llegan allí.

[3. Los animales-máquinas]

Yo había explicado con mucho detenimiento todas esas cosas en el tratado que tenía el propósito de publicar.[214] Y después había mostrado cómo ha de ser la estructura[215] de los nervios y de los músculos del cuerpo humano para hacer que los espíritus animales, estando dentro, tengan la

fuerza suficiente para mover los miembros de aquel, tal como se ve que las cabezas que, poco tiempo después de ser cortadas, se mueven aún y muerden la tierra, pese a que ya no están animadas; qué cambios han de efectuarse en el cerebro para causar el estado de vigilia, el sueño y los ensueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y todas las demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en él diversas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed, y las otras pasiones interiores[216] pueden enviar también las suyas; qué debe entenderse por el sentido común[217] en el que aquellas ideas son recibidas, por la memoria que las conserva, y por la fantasía que las puede combinar diversamente y componer otras nuevas, y, por el mismo medio, distribuyendo los espíritus animales por los músculos, puede hacer mover los miembros del cuerpo, de maneras tan diversas y en tanta conformidad con los objetos que se presentan a los sentidos y a las pasiones interiores sin que la voluntad los conduzca. Cosa que no parecerá en modo alguno extraña a los que, sabiendo cuántos diversos autómatas o máquinas movientes puede construir la industria de los hombres, sin emplear sino muy pocas piezas, en comparación de la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las otras partes que hay en el cuerpo de cada animal, consideren ese cuerpo como una máquina, la cual, por estar hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres.[218]

Y en ese punto me detuve particularmente en hacer ver que, si hubiese semejantes máquinas que tuviesen los órganos y la figura exterior de un simio o de algún otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no serían en todo de la misma naturaleza que esos animales, mientras que, si hubiese otras semejantes a nuestros cuerpos, y

que imitasen nuestras acciones tanto como fuese moralmente posible, siempre dispondríamos de dos medios muy seguros para reconocer que no por eso serían verdaderos hombres.[219] El primero es que nunca podrían utilizar palabras, ni componer otros signos, como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos. Porque se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras, e incluso que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, por ejemplo, si se la toca en una parte, que pregunte qué es lo que se le quiere decir, o, si en otra, que grite que se le hace daño, y cosas semejantes; pero no que ordene de diversas maneras las palabras para contestar al sentido de cuanto se diga en su presencia, como pueden hacer incluso los hombres más estúpidos.[220] Y el segundo es que, aun cuando hiciesen diversas cosas tan bien o mejor que ninguno de nosotros, fallarían inevitablemente en algunas otras, por las cuales se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Porque, mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas las circunstancias, estos órganos tienen necesidad de alguna disposición particular para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya tantas y tan diversas disposiciones particulares en una máquina que puedan hacerla actuar en todas las circunstancias de la vida de la misma manera que nos hace actuar la razón.

Así pues, por esos dos medios se puede conocer también la diferencia que hay entre los hombres y las bestias.[221] Porque es una cosa bien notable que no haya hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar a los locos, que no sean capaces de ordenar un conjunto de diversas palabras y componer con ellas un discurso con el que den a conocer sus pensamientos; y, al contrario, no hay ningún otro animal, por

perfecto y afortunadamente dotado que sea, que pueda hacer una cosa parecida. Y eso no ocurre porque les falten órganos, puesto que vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras igual que nosotros, y sin embargo no pueden hablar como nosotros, es decir, mostrando que piensan lo que dicen; en cambio, los hombres que son sordomudos de nacimiento, privados tanto o más que las bestias de los órganos que sirven a los otros para hablar, suelen inventarse ellos mismos algunas señales por medio de las cuales se hacen entender de los que, estando ordinariamente con ellos, disponen de tiempo para aprender su lenguaje. Y eso no solo demuestra que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, puesto que se ve que es muy poca la que se necesita para saber hablar; y, vista la desigualdad que se advierte entre los animales de una misma especie, como entre los hombres, y que unos son más fáciles de adiestrar que los otros, no es creíble que un simio o un loro que fuesen de los más perfectos de su especie no igualase a un niño de los más estúpidos, o al menos a un niño que tuviera el cerebro perturbado, si su alma[222] no fuese de una naturaleza totalmente diferente de la nuestra. Y no hay que confundir las palabras con los movimientos naturales que declaran las pasiones, y pueden ser imitados por las máquinas igual que por los animales; ni hay que pensar, como pensaban algunos antiguos,[223] que las bestias hablen, aunque nosotros no entendamos su lengua; porque si eso fuera verdad, puesto que tienen diversos órganos que se asemejan a los nuestros, podrían hacerse entender de nosotros, como de sus semejantes. Es también una cosa muy notable que, aunque haya diversos animales que demuestran más destreza que nosotros en algunas de sus acciones, se ve, sin embargo, que esos mismos animales no demuestran ninguna destreza en muchas otras, de manera que lo que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, porque, en ese caso, tendrían más que ninguno de

nosotros y harían mejor todas las otras cosas;[224] antes bien, eso demuestra que no tienen ninguno, y que es la naturaleza la que obra en ellos según la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto solamente de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con más precisión que nosotros con toda nuestra prudencia.

Después de esto, había descrito el alma racional[225] y había puesto de manifiesto que no puede derivarse en modo alguno de la potencia de la materia, como las restantes cosas de las que había hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada dentro del cuerpo humano, como un piloto en su navío, sino tal vez para mover sus miembros, sino que es preciso que esté juntada y unida más estrechamente al cuerpo, para tener, además de aquella acción sobre los miembros, sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un verdadero hombre.[226]

Por lo demás, me he extendido aquí un poco sobre el tema del alma porque es de los más importantes, puesto que, después del error de aquellos que niegan a Dios, que creo haber refutado suficientemente más arriba, no hay nada que aleje tanto a los espíritus débiles del recto camino de la virtud como el imaginar que el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por lo tanto, no hemos de temer ni esperar nada después de esta vida, de la misma manera que las moscas o las hormigas; mientras que, si sabemos cómo son de diferentes, se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por lo tanto, que no está sujeta a morir con él; y, puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal.[227]

SEXTA PARTE

[Cosas necesarias para llegar más lejos en la investigación de la naturaleza y razones que han impulsado al autor a escribir]

[1. El progreso de la ciencia y su utilidad]

Hace ya tres años[228] que llegué al final del tratado que contiene todas esas cosas, y comenzaba a revisarlo para ponerlo en manos del impresor, cuando supe que ciertas personas, a las cuales respeto, y cuya autoridad no tiene menos poder sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos, habían desaprobado una opinión de física publicada un poco antes por otro;[229] no quiero decir que yo fuese de la misma opinión, sino que no había advertido en esta, antes de la censura de dichas personas, nada que yo pudiese imaginar como perjudicial ni para la religión ni para el Estado, ni, por tanto, nada que me hubiese impedido escribirla si la razón me hubiese persuadido de ello. Eso me hizo temer que hubiese también alguna entre las mías en la que me hubiese equivocado, a pesar del gran cuidado que he tenido siempre en no dar crédito a ninguna opinión nueva de la que no tuviese demostraciones muy ciertas, y en no escribir ninguna que pudiese ser desventajosa para alguien. Lo cual ha sido suficiente para obligarme a cambiar la resolución que había tomado de publicarlas; porque, aunque las razones por las que había tomado antes aquella resolución fuesen muy fuertes, mi inclinación, que me ha hecho odiar siempre el oficio de hacer libros, me hizo enseguida encontrar otras para excusarme. Y esas razones, de una y otra parte, son tales que no solamente tengo aquí algún interés en exponerlas, sino que tal vez interesará también al público conocerlas.

Nunca he atribuido mucho valor a las cosas que procedían de mi espíritu, y mientras no he recogido, del método que uso, otros frutos que la

satisfacción de resolver algunas dificultades pertenecientes a las ciencias especulativas, o de tratar de regular mis costumbres por las razones que me enseñaba, no me he creído obligado a escribir nada sobre ellas. Porque, por lo que hace a las costumbres, cada uno abunda tanto en su propio sentido que se podrían encontrar tantos reformadores como cabezas hay, si se permitiese tratar de introducir modificaciones en las mismas a otros que a los que Dios ha establecido como soberanos de sus pueblos o a aquellos a los que ha dado la gracia y el celo suficientes para ser profetas; y, aunque mis especulaciones me agradasen mucho, he creído que también los otros podían tener otras que les agradasen más. Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales referentes a la física, y comenzando a ponerlas a prueba en diversas dificultades particulares, observé hasta dónde pueden conducir, y cuánto difieren de los principios que hasta ahora han sido utilizados, y he creído que no podía tenerlas escondidas sin pecar en gran manera contra la ley que nos obliga a procurar, en aquello que de nosotros depende, el bien general de todos los hombres.[230] Porque esas nociones me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de aquella filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos, y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos de la misma manera para todos los usos para los que son apropiados, y hacernos así dueños y poseedores de la naturaleza.[231] Cosa que hay que desear, no solamente para la invención de una infinidad de artificios que nos permiten disfrutar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en esta se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es sin

duda el primer bien y la finalidad de todos los demás bienes de esta vida; porque hasta el espíritu mismo depende de tal manera del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que haga comúnmente a los hombres más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina donde se debe buscar.[232] Es verdad que la que ahora se practica contiene pocas cosas de utilidad notable; pero, sin que yo tenga intención alguna de menospreciarla, tengo la seguridad de que no hay nadie, ni entre los que la ejercen como profesión, que no confiese que todo lo que se sabe en ella no es casi nada en comparación con lo que falta por saber; y que podríamos liberarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, e incluso tal vez de la debilidad de la vejez, si tuviéramos un conocimiento suficiente de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto.[233] Teniendo, pues, el propósito de emplear toda mi vida en la investigación de una ciencia tan necesaria, y habiendo encontrado un camino que me parece que, si se siguiese, infaliblemente habríamos de encontrarla, si no nos lo impide la brevedad de la vida o la falta de experiencias, creía que no hay mejor remedio contra esos dos obstáculos que comunicar fielmente al público lo poco que yo hubiese encontrado, invitar a los espíritus capaces a tratar de avanzar aún más, contribuyendo, cada uno según su inclinación y sus posibilidades, a las experiencias que sería necesario llevar a cabo, y comunicando asimismo al público todas las cosas que cada cual aprendiese, a fin de que, comenzando los últimos allá donde los precedentes hubiesen acabado, y juntando así las vidas y los trabajos de muchos, llegásemos todos juntos mucho más allá de donde cada uno en particular podría llegar.[234]

[2. El papel de la razón y de la experiencia en la investigación científica]

Observé incluso, por lo que hace a las experiencias,[235] que son tanto más necesarias cuanto más se ha avanzado en el conocimiento, porque al principio vale más no servirse sino de las que se presentan por sí mismas a nuestros sentidos y que no podemos ignorar, por poco que reflexionemos en ellas, antes que buscar otras más raras y estudiadas; y la razón es que esas experiencias más raras muchas veces engañan, cuando uno no conoce aún las causas más comunes, y las circunstancias de las que dependen son casi siempre tan particulares y tan pequeñas que es muy difícil notarlas. Pero el orden que yo he seguido en ese aspecto es el siguiente: primeramente, he tratado de encontrar en general los principios o primeras causas[236] de todo lo que hay o puede haber en el mundo,[237] sin considerar a tal efecto a otra cosa que a Dios que lo ha creado, ni sacarlos de otro lugar que de ciertas semillas de verdades que están naturalmente en nuestras almas.[238] Después de eso, examiné cuáles eran los efectos primeros y más ordinarios que se podían deducir de aquellas causas, y me parece que por ese medio encontré unos cielos, unos astros, una Tierra, e incluso, sobre la Tierra, agua, aire, fuego, minerales y otras cosas, que, siendo las más comunes de todas y las más simples, son también las más fáciles de conocer. Después, cuando he querido descender a las más particulares, se me han presentado tantas que no he creído que fuese posible al espíritu humano distinguir las formas o especies de cuerpos que están en la Tierra de una infinidad de otras que podría haber en esta si hubiese sido la voluntad de Dios ponerlas

en ella, y que, por tanto, no es tampoco posible referirlas a nuestro uso, a no ser que lleguemos a las causas por los efectos y utilizando diversas experiencias particulares.

Después de eso, repasando en mi espíritu todos los objetos que se habían presentado alguna vez a mis sentidos, me atrevo a afirmar que no encuentro en ellos nada que no pueda explicar con mucha comodidad mediante los principios por mí hallados. Pero también es preciso que confiese que el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto, y aquellos principios son tan simples y tan generales, que no observo ningún efecto particular que no conozca enseguida que puede ser deducido de los mismos de muchas maneras diversas; y mi dificultad más grande consiste, por lo común, en encontrar cuál de esas maneras depende de aquellos principios. En efecto, no conozco otro modo de resolver este problema que el de buscar algunas experiencias que sean tales que su resultado no sea el mismo cuando hay que explicarlo de una manera o cuando hay que explicarlo de la otra.[239] Por otra parte, he llegado ya a un punto tal que veo, según me parece, bastante bien en qué actitud es necesario colocarse para realizar la mayor parte de las experiencias que pueden servir a tal efecto. Pero también veo que son tales y tantas que ni mis manos, ni mis rentas, aun cuando tuviese mil veces más de las que tengo, no serían suficientes para todas; de manera que, según la comodidad que tenga de aquí en adelante para hacerlas en mayor o menor número, así avanzaré más o menos en el conocimiento de la naturaleza. Todo esto me prometía hacer conocer por medio del tratado que había escrito, mostrando tan claramente la utilidad que el público puede obtener de él que obligase a todos cuantos desean, en general, el bien de los hombres, es decir, todos los que son efectivamente virtuosos, y no por falsa apariencia o simple opinión, tanto a comunicarme las experiencias que ya

han hecho como a ayudarme en la investigación de las que quedan aún por hacer.[240]

[3. Razones para no publicar *El mundo*]

Pero, a partir de aquel tiempo,[241] he tenido otras razones que me han hecho cambiar de opinión y pensar que había de seguir verdaderamente escribiendo todas las cosas que creyese de alguna importancia, a medida que descubriese la verdad, y poner, al hacerlo, el mismo cuidado que si las quisiese hacer imprimir, no solo porque disponía así de una nueva ocasión para examinarlas bien —porque sin duda se mira siempre con mayor esmero aquello que se piensa que ha de ser visto por muchos que no aquello que se hace para uno mismo (y, a menudo, las cosas que he creído verdaderas cuando he comenzado a concebirlas me han parecido falsas cuando he querido estamparlas en el papel)—, sino también para no perder la ocasión de servir al público, si soy capaz de ello, y porque, si mis escritos valen alguna cosa, aquellos que los tengan después de mi muerte puedan servirse de ellos del modo que juzguen más conveniente. Pero pensé que en manera alguna había de consentir que fuesen publicados durante mi vida, para que ni las oposiciones y controversias que es posible que suscitasen, ni incluso la reputación que me pudieran proporcionar, pudieran darme ocasión de perder el tiempo que tengo el propósito de emplear en instruirme. Porque, si bien es cierto que todo hombre está obligado a procurar, en aquello que depende de él, el bien de los otros, y que no ser útil a nadie es propiamente no valer nada, no obstante también es verdad que nuestra preocupación ha de extenderse más allá del tiempo presente, y es

bueno omitir las cosas que tal vez aportasen algún beneficio a los que viven, cuando se hace así con el propósito de conseguir otras que han de proporcionar beneficios mayores a nuestros nietos. Como, en efecto, quiero que se sepa que lo poco que yo he aprendido hasta ahora no es casi nada en comparación de lo que ignoro y no desespero de poder aprender; porque a los que descubren poco a poco la verdad en las ciencias les ocurre casi lo mismo que a los que comienzan a hacerse ricos, a quienes les cuesta menos hacer grandes adquisiciones cuando son ya algo ricos que no antes, cuando eran pobres, hacer otras más pequeñas. Se les puede comparar también a los jefes de ejércitos, cuyas fuerzas crecen en proporción a sus victorias, y necesitan de un mayor esfuerzo para sostenerse después de haber perdido una batalla que para tomar ciudades y provincias después de ganarla. Porque verdaderamente es entablar batallas el tratar de vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad; y es perder una batalla el admitir opiniones falsas respecto a alguna materia un poco general e importante; y se hace precisa después mucha más habilidad para volver a ponerse en el mismo estado de antes que para hacer grandes progresos si se dispone ya de principios bien asegurados. Por lo que a mí respecta, si he encontrado algunas verdades en las ciencias (y espero que las cosas que este volumen contiene demostrarán que he hallado algunas)[242] puedo decir que no son más que consecuencias y dependencias de cinco o seis dificultades principales que he resuelto, y que considero como otras tantas batallas en las que he tenido de mi parte a la fortuna. Hasta me atreveré a decir que no necesito ganar sino dos o tres más como aquellas para llegar al término de mis propósitos, y que mi edad no es tan avanzada[243] que, según el curso ordinario de la naturaleza, no pueda disponer de tiempo suficiente para lograrlo. Pero me creo tanto más obligado a administrar bien el tiempo que me queda, cuanto que tengo

mayor esperanza de poder emplearlo bien; y tendría sin duda muchas ocasiones de perderlo si publicase los fundamentos de mi física.[244] Puesto que, aun cuando son casi todos tan evidentes que no hace falta otra cosa que entenderlos para creerlos, y no hay ninguno de ellos del que yo no crea poder ofrecer demostraciones; sin embargo, como es imposible que concuerden con todas las diversas opiniones de los demás hombres, preveo que me habría de distraer muchas veces como resultado de las oposiciones que originarían.

Se puede decir que tales oposiciones serían útiles, no solamente porque me harían conocer mis faltas, sino también porque, si tuviese alguna cosa buena, los otros podrían tener, por ese medio, una mejor inteligencia de ello; y como muchos hombres pueden ver mejor que un hombre solo, si comenzasen a servirse de mis principios me ayudarían también con sus propias invenciones. Pero, aunque yo me reconozca extraordinariamente sujeto a equivocarme, hasta el punto de que no me fío casi nunca de los primeros pensamientos que se me ocurren, sin embargo, la experiencia que tengo de las objeciones que se me podrían hacer me impide esperar de ellas nada provechoso; porque ya muchas veces he tenido ocasión de examinar los juicios ajenos, tanto de los que tengo por amigos como de otros a los que yo creía ser indiferente, e incluso de algunos de los que sabía que, por malignidad y envidia, tratarían de descubrir lo que el afecto escondería a mis amigos; pero rara vez se ha dado el caso de que me hayan objetado alguna cosa que en absoluto no hubiese previsto, si no estaba muy alejada de mi tema; de manera que casi nunca he encontrado un censor de mis opiniones que no me pareciese o menos riguroso o menos equitativo que yo mismo. Y tampoco he observado nunca que, por medio de las disputas que se practican en las escuelas, se haya descubierto ninguna verdad antes ignorada, porque, como cada uno trata de vencer a su adversario, más se

ejercita en hacer valer la verosimilitud que en sopesar las razones de una y otra parte, y los que han sido mucho tiempo buenos abogados no son por eso, después, mejores jueces.

Por lo que hace a la utilidad que recibirían los demás de la comunicación de mis pensamientos, tampoco podría ser muy grande, porque no los he llevado aún tan lejos que no sea preciso añadirles muchas cosas antes de ponerlos en práctica.[245] Y creo poder decir sin vanidad que, si hay alguien que sea capaz de hacerlo, ese alguien habré de ser yo mismo antes que otro cualquiera, no porque no pueda haber en el mundo muchos espíritus incomparablemente mejores que el mío, sino porque no es posible concebir tan bien una cosa y hacérsela suya cuando la ha aprendido de otro como cuando uno la inventa. Cosa que es tan cierta en esta materia que, aunque yo he explicado a menudo alguna de mis opiniones a personas de excelente ingenio, y aunque mientras se las explicaba parecían entenderlas muy distintamente, sin embargo, cuando las han repetido he observado que las han cambiado casi siempre de tal manera que yo ya no las reconocía como mías. Aprovecho esta ocasión para pedir a nuestros descendientes que no crean nunca que proceden de mí las cosas que se les digan, a no ser que las haya divulgado yo mismo; y no me extraño nada de las extravagancias que se atribuyen a todos los filósofos antiguos, de cuyos escritos no disponemos, ni creo por eso que sus pensamientos hayan sido tan poco razonables, porque aquellos hombres eran los mejores espíritus de su tiempo; pienso simplemente que nos han sido mal transmitidos. De la misma manera, casi nunca vemos que uno de los que siguen sus doctrinas los hayan superado, y estoy seguro de que los más apasionados seguidores actuales de Aristóteles se considerarían felices si tuviesen tanto conocimiento de la naturaleza como tuvo aquel, aun cuando fuese a condición de no sobrepasarlo nunca. Son como la hiedra, que no puede

subir más arriba que los árboles que la sostienen, y muchas veces desciende después de haber alcanzado la cima; porque me parece que también aquellos vuelven a bajar, es decir, se vuelven menos sabios que si se abstuviesen de estudiar, puesto que, no contentos con saber todo aquello que es inteligiblemente explicado por su autor, quieren encontrar allí además la solución de diversas dificultades de las cuales aquel nada dice, y en las que tal vez nunca pensó. Sin embargo, su manera de filosofar es muy cómoda para los que tienen el espíritu muy mediocre, porque la oscuridad de las distinciones y de los principios de que se sirven es causa de que puedan hablar de todas las cosas con tanta audacia como si las supiesen, y sostener todo cuanto dicen contra los más sutiles y los más hábiles, sin que haya medio de convencerlos. En esto me parecen semejantes a un ciego que, para luchar sin desventaja con aquel que no está privado de la vista, le hubiese llevado al fondo de una cueva oscurísima; y puedo decir que esos hombres tienen interés en que me abstenga de publicar los principios de mi filosofía, porque, siendo, como son, muy simples y evidentes, al publicarlos sería casi como si abriese algunas ventanas y dejase entrar la luz en aquella cueva a la que han descendido para combatir.[246] Pero ni los más entendidos tienen ocasión de desear su conocimiento, porque, si quieren saber hablar de todas las cosas y adquirir reputación de doctos, lo conseguirán más fácilmente si se contentan con la verosimilitud, que puede lograrse sin gran esfuerzo en todo género de materias, que no buscando la verdad, que solo se descubre poco a poco en algunas, y que, cuando es cuestión de hablar de otras, nos obliga a confesar francamente que las ignoramos. Pero si prefieren el conocimiento de algunas pocas verdades a la vanidad de parecer que no ignoran nada, como, sin duda, es bien preferible, y si quieren seguir un proyecto semejante al mío, no es necesario para ello que les diga más de lo que ya llevo dicho en este discurso. Porque, si son

capaces de ir más lejos de lo que yo he conseguido, lo serán también, con mayor razón, de encontrar por sí mismos todo lo que yo creo haber encontrado. Ya que, habiéndolo yo examinado siempre todo por orden, es evidente que lo que me queda aún por descubrir es de suyo más difícil y oculto que lo que he podido hallar anteriormente, y encontrarían mucho menos placer en aprender eso de mí que en investigarlo ellos mismos; aparte de que el hábito que adquirirán al buscar en primer lugar las cosas fáciles y pasando poco a poco, gradualmente, a otras más difíciles, les servirá mucho mejor que todas mis instrucciones. En cuanto a mí, estoy convencido de que si desde mi juventud se me hubiesen enseñado todas las verdades de las que más tarde he buscado las demostraciones, y no me hubiese costado trabajo alguno aprenderlas, tal vez luego no habría sabido nunca ninguna otra, o, al menos, no habría adquirido el hábito y la facilidad que creo tener para encontrar siempre otras nuevas a medida que me aplico en su búsqueda. Y, en una palabra, si existe en el mundo una obra que no pueda ser por nadie tan bien acabada como por el que la ha comenzado, es esta en la que estoy trabajando.

Es verdad que, por lo que hace a las experiencias que pueden servir para este trabajo, no es suficiente un hombre solo para llevarlas a cabo todas; pero tampoco podría emplear en la tarea otras manos que las suyas, a no ser las de artesanos o de otra gente a quien pagase, a los cuales, la esperanza de la ganancia, que es un medio muy eficaz, hiciese cumplir con exactitud todas las cosas que se les prescribiesen.[247] Pues, en cuanto a los que voluntariamente, por curiosidad o por deseo de aprender, se ofreciesen a ayudarle, aparte de que ordinariamente prometen más de lo que hacen, y no hacen más que bellas proposiciones, ninguna de las cuales alcanza el fin que se trataba de alcanzar, querrían indefectiblemente ser pagados por medio de la explicación de algunas dificultades o al menos por medio de

cumplimientos y conversaciones inútiles, los cuales, por escaso que fuera el tiempo que se les dedicase, representarían una evidente pérdida.[248] Y, respecto a las experiencias que los otros ya han tenido, aun cuando las quisiesen comunicar, cosa que nunca harán aquellos que las llaman secretos,[249] están en su mayoría compuestas de tantas circunstancias o ingredientes superfluos que le sería muy difícil descifrar en ellas la verdad; aparte de que las encontraría casi todas tan mal explicadas, o incluso tan falsas, debido a que sus autores se han esforzado en que pareciesen acordes con sus principios, que, si hubiera entre ellas algunas que le sirviesen, no valdrían en modo alguno el tiempo que tendría que emplear en seleccionarlas. De manera que, si hubiese en el mundo alguien del que se supiese con seguridad que era capaz de encontrar las cosas más grandes y más útiles para el público, y si por ese motivo los demás hombres se esforzasen por todos los medios en ayudarle a realizar sus propósitos, no veo que pudiesen hacer otra cosa en favor de estos sino contribuir a sufragar los gastos de las experiencias que fuesen necesarias, e impedir, por otra parte, que en su tiempo libre fuese perturbado por alguien inoportuno. Pero, aun cuando no soy tan presuntuoso que quiera prometer nada extraordinario, ni estoy tan lleno de pensamientos vanidosos que me imagine que el público haya de interesarse mucho en mis proyectos, no tengo tampoco el alma tan baja que quiera aceptar de nadie ningún favor que se pudiese creer que no he merecido.

Todas esas consideraciones juntas fueron causa de que, hace tres años,[250] no quisiese divulgar el tratado que tenía entre manos, e incluso de que tomase la determinación de no publicar durante mi vida ninguno así de general, ni por el que se pudiesen entender los fundamentos de mi física. Pero más tarde ha habido otras dos razones que me han obligado a poner aquí algunos ensayos particulares y a dar cuenta al público de mis acciones

y de mis proyectos. La primera fue que, si no lo hacía, algunos que estaban al tanto en su momento de que tenía la intención de imprimir algunos escritos podrían imaginarse que las causas por las que me he abstenido de hacerlo son más desventajosas para mí de lo que en realidad son; porque, si bien no estimo excesivamente la gloria, y hasta me atrevo a decir que la odio en la medida en que la juzgo contraria al reposo, que aprecio sobre todas las cosas, sin embargo tampoco he tratado nunca de ocultar mis acciones como si fuesen crímenes, ni he tomado muchas precauciones para permanecer desconocido, no solamente porque creyese, de ese modo, perjudicarme a mí mismo, sino también porque eso me habría proporcionado otra especie de inquietud o desasosiego, que habría venido a perturbar el perfecto reposo de espíritu que yo busco. Y como habiéndome mantenido siempre indiferente entre el delito de ser conocido y el de no serlo, no he podido evitar gozar de cierta reputación, he pensado que tenía que hacer lo posible por impedir al menos que esa reputación fuera mala. La otra razón que me ha obligado a escribir esto es que, viendo cada día el retraso que sufre mi proyecto de instruirme, a causa de una infinidad de experiencias que me son precisas y que no puedo realizar sin la ayuda de otros, y aunque no presumo tanto que espere que el público tome mucha parte en mis intereses, sin embargo, tampoco puedo faltar tanto al deber que tengo conmigo mismo que dé motivo a los que me sobrevivan para que algún día me reprochen que habría podido dejar cosas mucho mejores si no hubiese descuidado con exceso el hacerles entender cómo y en qué podrían contribuir a mis proyectos.

Y he pensado que me era fácil escoger algunas materias que, sin dar lugar a grandes controversias, ni obligarme a declarar de mis principios más de lo que deseo, no dejasen de mostrar con suficiente claridad aquello que puedo o no puedo hacer en las ciencias; en lo cual yo no puedo decir si he

salido airoso, ni quiero prevenir los juicios de nadie hablando yo mismo de mis escritos; pero me agradaría mucho que fueran examinados, y, para dar más amplia ocasión de que se haga así, suplico a todos cuantos tengan objeciones que hacer a mis escritos que se tomen la molestia de enviárselas a mi librero,[251] el cual me las enviará a mí, y procuraré al mismo tiempo añadir la respuesta a las mismas. De esa manera, los lectores, viendo reunidas la objeción y la respuesta, juzgarán más fácilmente sobre la verdad; pues yo prometo no hacer nunca largas respuestas, sino solamente confesar mis faltas con la debida franqueza, si es que las veo; o bien, si no puedo verlas, decir simplemente lo que crea necesario para la defensa de las cosas que he escrito, sin añadir explicaciones de ninguna materia nueva, con el fin de no comprometerme indefinidamente pasando de una a otra.

[4. Consideraciones finales]

Si algunas de las cosas de que hablo al comienzo de la *Dióptrica* y de los *Meteoros* producen extrañeza, porque las llamo suposiciones,[252] y no parece que tenga ganas de probarlas, téngase la paciencia de leerlo todo atentamente, y espero que el que lo haga se sentirá satisfecho. Porque me parece que las razones se siguen unas de otras de tal manera que, así como las últimas son demostradas por las primeras, que son las causas de aquellas, las primeras recíprocamente lo son por las últimas, que son sus efectos.[253] Y no hay que imaginar que yo cometa por eso la falta que los lógicos llaman círculo, puesto que, como la experiencia demuestra que la mayor parte de aquellos efectos son muy ciertos, las causas a partir de las cuales yo los deduzco sirven, antes que para probarlos, para explicarlos, y,

al contrario, son aquellas causas las que son probadas por estos efectos. Y, si las he llamado suposiciones, es para que se sepa que pienso poder deducirlas de las primeras verdades que he explicado más arriba; pero no he querido hacerlo expresamente para impedir que ciertos espíritus que, tan pronto como se les han dicho no más que dos o tres palabras, se imaginan que saben en un día todo cuanto otro ha pensado en veinte años, y que están tanto más expuestos a equivocarse y son tanto menos capaces de adivinar la verdad cuanto más penetrantes y despiertos son, no aprovechen la ocasión de edificar alguna filosofía extravagante sobre lo que ellos pueden creer que son mis principios, y que después se me atribuya a mí la culpa. Pues, por lo que hace a las opiniones que son completamente mías, no las excuso como nuevas, porque, si se consideran bien sus razones, estoy seguro de que se las encontrará tan sencillas y tan conformes con el sentido común que parecerán menos extraordinarias y menos extrañas que cualesquiera otras que se puedan sostener sobre las mismas materias. Tampoco presumo de ser el primer inventor de ninguna de ellas, sino solamente de no haberlas admitido ni por el hecho de haber sido dichas por otros ni por el hecho de no haberlo sido, sino solamente porque la razón me ha persuadido de ellas.[254]

Si los artesanos no pueden ejecutar inmediatamente la invención que explico en la *Dióptrica*,[255] no creo que pueda decirse por eso que la invención sea mala; porque, como se requiere mucha habilidad y hábito para construir y ajustar las máquinas que he descrito, sin que les falte el menor detalle, me sorprendería mucho que lo lograsen al primer intento, igual que si alguien aprendiese en un día a tocar de manera excelente el laúd por el mero hecho de que se le hubiera entregado una buena partitura escrita. Y si yo escribo en francés, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es la de mis preceptores, lo hago porque espero que los

que se sirven de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que no creen más que en libros viejos; y, por lo que hace a los que conjuntan el buen sentido con el estudio, únicos hombres a los que deseo como jueces, no serán, seguramente, tan parciales en favor del latín que se nieguen a escuchar mis razones por el hecho de que yo las explique en lengua vulgar.[256]

Por lo demás, no quiero hablar aquí particularmente de los progresos que espero realizar en las ciencias, ni comprometerme con el público con promesa alguna que no esté seguro de cumplir; pero diré solamente que he decidido no emplear el tiempo que me queda de vida en ninguna otra cosa que en tratar de adquirir algún conocimiento de la naturaleza, que sea de tal índole que puedan sacarse de él reglas para la medicina más seguras que las que hasta ahora se han tenido;[257] y que mi inclinación me aparta con tanta fuerza de cualquier otro proyecto, principalmente de aquellos que no pueden ser útiles a los unos sin perjudicar a los otros, que si en alguna ocasión me viese obligado a dedicarme a alguno no creo que tuviese éxito en esa tarea. Esta declaración que aquí hago sé muy bien que no me ha de servir para obtener mayor consideración por parte del mundo; pero tampoco la deseo, y siempre me sentiré más obligado con aquellos que me hacen el favor de ayudarme a disfrutar sin impedimento de mi ocio que con los que pudieran ofrecerme los cargos más honorables de la tierra.

Bibliografía

Ediciones

Œuvres de Descartes, edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf, ed., 1897-1913, 13 vols. (reedición en Vrin-CNRS, 1964-1974, 11 vols.). Edición de referencia, indicada como AT. El volumen VI contiene el texto francés del *Discours de la méthode* y la traducción latina.

DESCARTES, Œuvres *philosophiques*, textos establecidos, presentados y anotados por Ferdinand Alquié, 3 vols., París, Garnier, 1963-1973.

Para la revisión del texto y las notas se ha tenido también en cuenta la edición de Étienne Gilson: D*iscours de la méthode. Texte et commentaire* , París, Vrin, 1925 (1987).

Estudios

ALQUIÉ, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1950.

—, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, París, Hatier-Boivin, 1956.

BEYSSADE, J. M., *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, París, Flammarion, 1979.

—, *Descartes*, París, PUF, 1972.

CLARKE, D. M., *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, 1982. [Hay trad. cast.: *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza, 1986.]

GARIN, E., *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989.

GILSON, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930.
GÓMEZ PIN, V., *Descartes y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1979.
GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1987.
—, *Descartes. Essai sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, París, Vrin, 1973.
GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978.
GRIMALDI, N y J. L. Marions, eds., *Le « Discours » et sa méthode*, París, PUF, 1987.
GUENANCIA, P., *Descartes et l'ordre politique*, París, PUF, 1980.
GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953.
—, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, París, Vrin, 1955.
KOYRE, H., *Introduction à la lecture de Platon suivi d'Entretiens sur Descartes*, París, Gallimard, 1962.
LEROY, M., *Descartes. El filósofo enmascarado*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1939.
MARION, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les «Regulae»*, París, Vrin, 1981.
—, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, París, Vrin, 1981.
—, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, París, PUF, 1986.
NEGRI, A., *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008.
RODIS-LEWIS, G., *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols., París, Vrin, 1971.

TURRÓ, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1995.

El Discurso del método es un referente inescapable de la filosofía moderna.



El Discurso del método vio la luz en 1637 bajo anonimato. Habían transcurrido cuatro años desde la condena de Galileo. Descartes, tal vez guiado por la prudencia y por enfatizar su voluntad de diálogo, se inclinó por proponer un discurso en lugar de un tratado. En esta obra, la más célebre del filósofo francés y en la que aparece la famosa frase «pienso, luego existo», desarrolla un método inspirado en sus trabajos científicos y basado en la duda sistemática, que le permitió establecer las bases del conocimiento. **El resultado es uno de los libros más importantes de la de la historia del pensamiento occidental, que supuso un punto de inflexión en la ciencia y la filosofía moderna.**

La presente edición está a cargo de María Ramon Cubells, profesora titular en la Universidad Rovira i Virgili y experta en filosofía moderna. Además de la magnífica introducción que nos adentra en una de las obras cruciales del pensamiento, también ha desarrollado un aparato de notas que complementan y enriquecen la lectura.

René Descartes (1596-1650) fue un filósofo, científico y matemático francés considerado el fundador de la filosofía moderna. Nació en La Haye, en el seno de una familia de la baja nobleza y con inquietudes intelectuales. Descartes, que había asistido a la escuela jesuita donde le instruyeron en matemáticas y escolástica, se licenció en Derecho en 1616 en la Universidad de Poitiers. No obstante, jamás llegó a ejercer su profesión. En 1618 entró a formar parte del servicio del príncipe Mauricio I de Nassau-Orange, con la intención de iniciar una carrera militar. Sirvió en varios ejércitos pero su interés siempre se centró en los problemas de las matemáticas y la filosofía, a la que dedicó el resto de su vida. En 1628 se trasladó a Holanda, escribió su célebre *Discurso del método*, seguido de tres ensayos científicos: *La Geometría*, *Dióptrica* y *Los meteoros*, publicados en 1637. Otras obras de referencia son las *Meditaciones metafísicas* (1641), *Principios de la Filosofía* (1644), que idealmente Descartes había planeado para la enseñanza, y *Las pasiones del alma* (1649).

Maria Ramon Cubells Bartolomé es profesora titular de filosofía en la Universitat Rovira i Virgili. Ha centrado su investigación en el ámbito de la filosofía moderna. Editora de la Correspondencia entre Leibniz-Des Bosses (G.W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*, vol. 14. Comares, Granada, 2007). Entre sus artículos destacan: *Leibniz lector de Descartes* (2010); *Leibniz: ¿hacia una nueva teoría de la sensibilidad*? (2012) y *La irreductible percepció sensible i l'apreciació de la bellesa artística en Leibniz* (2017).

Juan Carlos García-Borrón (1924-2003) fue un reconocido profesor de filosofía y el primero en obtener el grado de doctor en la Universidad de

Barcelona tras la Guerra Civil. Asimismo, escribió varios libros de texto y realizó numerosas traducciones, como *Discurso del método* de René Descartes, *Así habló Zarathustra* de Friedrich Nietzsche o *La República* de Platón.

Título original: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*

Edición en formato digital: enero de 2019

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Andreu Barberan
Ilustración de portada: © Emilio Gil / TAU Diseño

ISBN: 978-84-9105-423-8

Composición digital: Newcomlab S.L.L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

1 Aunque Descartes fue un niño enfermizo, reinventa este doloroso episodio en una carta a la princesa Isabel, datada en la primavera de 1645: «Nacido de una madre que pocos días después de haberme dado a luz murió de una enfermedad del pecho ocasionada por las penas, había heredado de ella una tos seca y una palidez que conservé hasta más allá de los veinte años, y que provocaba que todos los médicos me condenasen a morir joven».

2 Sobre la cuestión del ingreso de Descartes en La Flèche, los estudiosos no se acaban de poner de acuerdo. Seguimos la datación propuesta, entre otros, por Alquié y Rodis-Lewis. A causa de su mala salud, durante su estancia en el colegio real de los jesuitas, pudo gozar de un régimen menos estricto del habitual.

3 A partir de ahora, como es habitual, citaremos la obra con DM y las *Meditaciones metafísicas* con MM.

4 E. Garin, *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 35.

5 H. Koyre, *Introduction à la lecture de Platon suivi d'Entretiens sur Descartes*, París, Gallimard, 1962, p. 175.

6 Entre la crítica contemporánea encontramos intérpretes que defienden que la obra cartesiana no tiene connotaciones políticas (P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, París, Puf, 1980); otros consideraran que sí (A. Negri, *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008). De entre estos últimos unos defenderán el conservadurismo de Descartes (véase por ejemplo, H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 346-347 y 349), otros su potencial revolucionario (M. Leroy, *Descartes. El filósofo enmascarado*, 2 vols., Espasa Madrid, Calpe, 1939.)

7. D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 109.

8 AT, X, pp. 162-163.

9 Ver p. 12 de esta introducción y n. 82.

10 AT, X, 179.

11 Sobre el interés de Descartes por la tradición hermética y por los Rosacruces: S. Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1995, pp. 221-245.

12 Descartes no tuvo un único lugar de residencia en Holanda; vivió en Franeker (1629), Ámsterdam, Deventer (1632), Dandport (1637), Harderwijk (1639), Endegeest (1641), Egmond aan den Hoef (1643-1649).

13 Carta-prefacio a *Les principes de la philosophie*, AT, IX, 14.

14 El título completo de la obra publicada en 1637 es *Discours de la Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui son Essais de cette méthode*.

15 Descartes publicó las siguientes obras: el *Discurso del método*, seguido de tres ensayos científicos (1637), las *Meditaciones metafísicas* (1641), *Los principios de la filosofía* (1644) y el *Tratado de las pasiones* (1649).

16 Los estudiosos han discutido respecto a su unidad interna. Algunos consideran que el DM no es una obra especialmente bien construida porque, probablemente, las seis partes fueron redactadas en diferentes momentos. Refiriéndose a las partes, F. Alquié escribe: «La primera es una historia; la

segunda, una lógica; la tercera, una moral; la cuarta, una metafísica; la quinta, una exposición científica; y la sexta, una especie de llamada al público» (*Œuvres philosophiques*, I, 550); partes, además, con posiciones teóricas opuestas. En todo caso, las incoherencias serían explicables desde la cronología (estratos diferentes de la historia).

17 Carta del 27 de febrero de 1637. (*Œuvres philosophiques*, I, 521).

18 Compárense con las 21 que aparecen en las *Reglas para la dirección del espíritu* (Descartes había previsto 36 reglas).

19 Véase n. 16.

20 Ver n. 48.

21. Para indagar en las raíces históricas del pensamiento cartesiano (platonismo, aristotelismo, estoicismo, Montaigne, la nueva ciencia renacentista, etc.): cf. G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols., París, Vrin, 1971.

22 «Vemos que Descartes habla de su infancia como filósofo. Busca en ella, más que enternecerse, la fuente de sus prejuicios y de sus errores. Se explica, no se narra a sí mismo. Lo que le interesa de su propia historia es la historia de su espíritu, la distinción entre lo verdadero y lo falso que esta historia hace posible» (F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, París, Hatier-Boivin, 1956, p.14).

23 Ver n. 82.

24 1) Regla de la evidencia: impone como criterio de verdad no admitir nada que no aparezca clara y distintamente e imposible de ser sometido a la duda. 2) Regla del análisis: descomponer cualquier dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla mejor. 3) Regla de la síntesis: conducir por orden el pensamiento, de los objetos más simples a los más complejos. 4) Regla de la enumeración: hacer enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias que esté seguro de no haber omitido nada.

25 Ver n. 115.

26 Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645 (AT, IV, 265).

27 La metáfora que utiliza Descartes cuando relata la operación al padre Bourdin (AT, IX, 481) sirve para expresar el carácter activo de la duda: nos referimos a la metáfora del hombre que delante de un cesto lleno manzanas intenta localizar las podridas. Sin embargo, la operación no es tan fácil como la metáfora puede sugerir, el camino de la duda es difícil. Como afirma Beyssade, la operación de la duda se distingue por su laboriosidad, por el esfuerzo requerido para vencer las poderosas resistencias que va encontrando. (J. M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, París, Flammarion, 1979, p. 161).

28 Los distintos intérpretes mantienen posiciones encontradas respecto a las similitudes y diferencias en la presentación de la duda en los distintos textos cartesianos. Alquié (*La Découverte métaphysique de l' homme chez Descarte*, París, PUF, 1950, pp. 165-171) señala diferencias entre el DM y las MM; Gueroult (*Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, París, Vrin, 1955, pp. 99-102) establece la diferencia con los *Principios de Filosofía*; Beyssade (*op.cit*., pp. 23-97), oponiéndose a ambos, considera que se mantiene la misma doctrina, a pesar de las diferencias en la formulación.

29 H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1987, p. 18.

30 H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981. [Hay trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1990.]

31 Para esclarecer este punto, muchos estudiosos (Bréhier, Gouhier, Alquié, Marion) se sirven de la doctrina cartesiana de la creación de las Verdades Eternas (VVEE), que básicamente aparece en la correspondencia con Mersenne de 1630. En resumen: Descartes, enfatizando la omnipotencia divina, coloca las Verdades Matemáticas al mismo nivel que el resto de las cosas: son creadas, por tanto contingentes. De esta manera se pueden poner en duda, lo que quiere decir que no las considerará como leyes inmanentes al espíritu humano (los racionalistas posteriores, en cambio, sí). A su vez, ello permite a Descartes no considerar el conocimiento humano como absoluto. En definitiva, la duda sobre las verdades matemáticas y la teoría de la creación de las VVEE expresan en el fondo lo mismo: la inconmensurabilidad entre un entendimiento creado y la infinitud.

32 *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 8.

33 Ver n. 140.

34 MM, AT, IX, 22.

35 MM, AT, IX, 23.

36 Ver n. 141 y n. 142.

37. En el DM encontramos formuladas las tres pruebas o demostraciones cartesianas de la existencia de Dios: la prueba a partir de la idea de perfecto; la prueba a partir de la contingencia del yo; y la prueba o argumento ontológico.

38 Sobre la circularidad de la argumentación cartesiana, ver n. 158.

39 En la sexta MM sí encontramos como criterio de la vigilia frente al sueño la coherencia de las representaciones entre ellas y con el conjunto de la vida.

40. Descartes, *El mundo. Tratado de la luz* (edición, introducción, traducción y notas de S. Turró), Barcelona, Antropos, 1989, p. 15.

41 *Op. cit*. p. 45.

42 *Ibid*.

43 S. Turró, *Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 304.

44 También la caracterización del hombre se presentará de forma hipotética: «Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina […]» (AT, XI, 120).

45 «En el contexto histórico del cartesianismo, es decir, en el paradigma renacentista, insinuar una diferencia entre lo percibido y la realidad percibida es tanto como quedar fuera del paradigma», p. 304. Véase todo el desarrollo en Turró, *op. cit*. pp. 300-308.

46 Los títulos entre corchetes para cada una de las seis partes del DM se extraen de este resumen inicial de Descartes.

47 La expresión cartesiana *âme des bêtes*, como veremos en la quinta parte, no deberá entenderse analógicamente. Ver n. 222.

48 La expresión francesa *bon sens* es, como enseguida escribe Descartes, sinónima de razón y de capacidad de juzgar correctamente; se trata de poder distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, de la facultad de juzgar. En la edición latina traduce la expresión por *bona mens*, que significa también sabiduría y sería el uso que encontramos en las *Regulae* (Ver *Regla* I, AT, X, 360). En Descartes, pues, *bon sens* tiene estos dos significados: razón y sabiduría, que, puesto que solo la razón permite llegar a la sabiduría, están relacionados. Aquí, como se comprobará con la lectura de esta primera parte, el «buen sentido» (*bon sens*) tiene el primer significado y se identificará con la «luz natural».

49 *L'esprit bon*.

50. A pesar de la ironía de las primeras líneas, es incuestionable que todos los seres humanos son seres racionales, seres dotados de razón. Como se dirá en el párrafo siguiente, además de universal, la razón es indivisible, es una facultad común que se tiene entera (es decir, o se es un ser racional o se es un ser irracional, un animal) y las diferencias vendrán de su aplicación. Por lo tanto, el método garantizará el proceder adecuado de la razón.

51 La noción «espíritu» se usará en muchas ocasiones en oposición a materia. Sin embargo, aquí «espíritu» (en francés, *esprit*; en latín, *ingenium*) comprende todas las facultades que intervienen en el conocimiento (la razón, la imaginación, la memoria). Precisamente, a pesar de la igualdad de la razón, hay desigualdad de espíritus (ya que pueden ser más o menos dotados, tener más o menos talento, poseer mayor o menor ingenio).

52 Se refiere a los filósofos escolásticos.

53 Términos técnicos de la filosofía escolástica (subrayados en el original).

54 Se trata de destacar la fecundidad del método. Recuérdese que el DM es una introducción a tres ensayos científicos: la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, resultados concretos de la aplicación del método.

55 Los que solo se sirven de la razón, como los filósofos. Ver n. 70 (y el texto al que se refiere).

56 Se trata de un discurso y no de un tratado del método porque Descartes no se propone enseñar el método, sino solo hablar de él. Sobre esta cuestión (ver Introducción, p. 19) también escribirá a Mersenne: «Propongo a tal efecto un método general que, en verdad, no enseño, sino del que trato de dar pruebas por los tres tratados siguientes» (AT, I, 370).

57 Ver en la Introducción el concepto de «fábula». Descartes, como ha dicho, escribirá a continuación su autobiografía (como en un cuadro), pedagógicamente construirá un relato ideal de su vida describiendo la génesis de su filosofía. En la quinta parte del DM Descartes hablará de la «fábula del mundo» y de la «fábula del hombre».

58 En 1606 Descartes ingresará en el colegio de La Flèche (ver Introducción, n. 2). En el colegio Enrique IV, fundado por los jesuitas en 1604, estudiará humanidades y filosofía.

59 Acabó su formación en el colegio de los jesuitas en 1614 (esta comprendería, pues, el período

que va de 1606 a 1614). En lo que sigue se verá que la crítica a la instrucción recibida abarca también el período de estudios posterior, hasta el final de su licenciatura en derecho (1616) en la Universidad de Poitiers.

60 Se trata de la alquimia, la astrología, la cábala y la magia. Descartes no solo sintió interés por estas ciencias curiosas durante su estancia en La Flèche, sino también durante su época de viajes por Alemania. Estos saberes ocultos de la tradición renacentista, a los que en principio había mirado con simpatía y habían servido para alimentar su vocación por la ciencia, son rechazados desde la nueva ciencia, considerados ya pseudosaberes, pseudociencias. Cf. carta a Mersenne de marzo de 1637 (AT, I, 351).

61 *Bons esprits*.

62 El latín y el griego.

63 *Les plus honnêtes gens*.

64 Es decir, una frecuente y premeditada lectura de los clásicos.

65 En la escuela de La Flèche la enseñanza de la filosofía escolástica (en versión suareziana) ocupaba los tres últimos años de estudios. El primer año se estudiaba lógica; el segundo, física y matemáticas; el tercero, metafísica y moral.

66 En francés, *digèrent*, pero en latín: *ordine disponunt*.

67. El *bas breton* se consideraba una lengua no literaria (en latín traduce: *lingua barbara*), sin prestigio social, lengua de gente sin cultura.

68. El estudio de las matemáticas se orientaba hacia sus aplicaciones prácticas (la técnica de las fortificaciones, por ejemplo). Descartes, en cambio, está pensando en el uso del razonamiento matemático para el examen de las cuestiones de física (cf. Mersenne, 11 de octubre de 1638, AT, II, 379).

69 Descartes impugna aquí a toda la filosofía moral antigua.

70 Descartes señala la separación entre la teología, basada en la revelación (ser algo más que un hombre), y la filosofía, basada en la razón. Él no va a ocuparse de la teología y es crítico con la teología escolástica, que considera inútil e ilusoria.

71 Se trata de la filosofía escolástica.

72. Se refiere a la filosofía natural de los escolásticos. También a la medicina y al derecho, estudiadas al modo escolástico.

73 La independencia económica le asegura poder ocuparse de la ciencia sin tener la necesidad de convertirla en una profesión remunerada.

74 Antes llamadas «ciencias curiosas y raras» (ver el texto que corresponde a la n. 60): la alquimia, la astrología y la magia.

75 El balance, pues, del saber recibido no puede ser más negativo. La decepción con el saber heredado, aunque más tarde no será mencionada, juega su papel en la duda cartesiana, una duda primero real que se convertirá después en metódica.

76 Se trata de aprender de la experiencia que ofrece el contacto con los otros y de la que se consigue reflexionando sobre los propios pensamientos.

77. Entre 1616 y 1619. Después de su estancia en Alemania (ver n. 82), continuará viajando hasta su retiro a Holanda (1628 o 1629).

78. Su vida militar comprende desde 1618 a 1620; primero (1618) se enrola en Holanda con el ejército protestante del príncipe de Orange, Mauricio de Nassau, y después (1619) en Alemania se alista al ejército de Maximiliano, duque de Baviera, jefe de la Liga Católica.

79 No se trata de una cuestión psicológica. «Estudiar en mí mismo» no quiere decir «estudiarme a mí», sino meditar sobre mis pensamientos.

80 Se trata de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que finalizará con la Paz de Westfalia. El filósofo había llegado a Alemania a mediados de 1619.

81 Descartes se refiere a las fiestas de coronación del emperador Fernando II, celebradas en Frankfurt desde el 20 de julio hasta el 9 de septiembre de 1619.

82 El filósofo tuvo que quedarse en un cuartel de invierno a principios de noviembre de 1619, que seguramente estaría por los alrededores de Neuburg, en Baviera. La noche del 10 de noviembre Descartes tuvo tres sueños consecutivos que durante mucho tiempo dejaron una huella profunda en él. Aquí ya no se citan; sin embargo, más allá de la significación concreta de estos sueños, sí conviene destacar que Descartes considerará este momento, ahora exento de toda significación esotérica, como el momento inicial de su nueva empresa cognoscitiva. Serán las meditaciones que hará durante esta estancia en Alemania las que expondrá en esta segunda parte (y continuará en la tercera). En el texto *Olympia* (1620) había escrito: «10 de noviembre de 1609, cuando lleno de entusiasmo descubrí los fundamentos de una ciencia admirable» (AT, X, 179). Sobre la experiencia de los tres sueños consecutivos y su significación, por otra parte tan controvertida en la literatura cartesiana, ver Turró (1985), pp. 230-235.

83 El primer pensamiento que aquí se destaca, pues, es el de la unidad de la ciencia y, por tanto, la necesaria unidad y sistematicidad del proyecto científico.

84 *Places*: en este contexto, ciudades fortificadas diseñadas por un ingeniero militar. La metáfora de las dos ciudades, una construida por el azar y la necesidad de paliar necesidades, y la otra, con un orden planeado desde el inicio, le sirve para contraponer al saber tradicional el saber bajo la guía de la razón.

85 Alusión a Licurgo, legendario creador de la legislación espartana.

86 Descartes se refiere a las ciencias y a la filosofía escolástica; quedan excluidas las obras de los matemáticos como Euclides, Arquímedes o Papos (cf. *Regulae*, IV).

87 Es decir, una persona que usa la razón para juzgar. Ver n. 48.

88 Descartes contrapone la razón (fundamento de nuestros juicios) al deseo y a la autoridad, que son fuente de prejuicios. Precisamente por ello será necesaria cierta desconfianza respecto a los apetitos y a los tutores (ver más adelante el primer precepto del método). Como enseguida leeremos, será preciso dudar de todas nuestras opiniones.

89 La política no es el problema de Descartes; no pretende ni defiende ninguna aventura política y es más bien crítico con los reformadores sociales. Tampoco está directamente interesado ahora en la reforma de la enseñanza. Sin embargo, la pretensión de reformar el modo de pensar comportará una

forma de ver distinta en todos los ámbitos (como en el siglo siguiente mostrará la Ilustración). La cautela guía al filósofo en este párrafo porque este no quiere verse importunado.

90 En este intento de desmarcarse de la imagen de reformador político o social, sigue a Montaigne (*Essais*, III, 9) y a Charron (*De la sagesse*, II, 8). Como decíamos, a Descartes solo le interesa una reforma del saber desde los cimientos.

91. La precipitación es la otra fuente de errores (ver más adelante la primera regla del método).

92 Descartes nos ha dicho desde el principio que a pesar de la igualdad de base en lo que respecta al buen sentido o razón, los resultados que se consiguen dependen también del talento y, sobre todo, del método.

93 La frase «nada tan extraño e increíble (…) filósofos» es de Cicerón («nescio quomodo nihil tan absurde dici potest quad non dicatur ab aliquo philosophorum», *De Divinatione*, II, 58, 119).

94 Inspirado probablemente por Montaigne (*Essais* I, 31).

95 El párrafo, bastante característico de la forma de escribir del filósofo, es sin duda inacabable; no perdamos de vista que precisamente después del último punto y coma está la oración principal.

96 El filósofo ha estudiado en La Flèche la lógica aristotélica, el «análisis de los antiguos» y el «álgebra de los modernos» (Ver n. 98 y n. 99).

97. Con el silogismo no hay descubrimiento de nuevas verdades: lo que dice la conclusión ya lo contienen las premisas. Respecto a la alusión, aunque parece que Descartes sintió curiosidad por conocer la obra de Ramon Llull (cf. carta a Beeckman del 26 de marzo de 1619), esta referencia crítica a su método parece estar motivada por el contacto que Descartes tuvo con un lulista que presumía de poder hablar de cualquier cosa gracias al arte luliano (cf. carta a Beeckman del 29 de abril de 1619). En todo caso, también sería el método de Llull, como el silogismo, un método formal que no permite el avance de la ciencia.

98 Se trata del análisis geométrico según la obra de Papos de Alejandría, *Mathematicorum Collectionum*. Este análisis consistiría en referir una proposición dada a otra más simple, ya conocida por verdadera, de manera que luego, partiendo de esta, se puede deducir aquella. Los problemas de geometría se resuelven con este método, suponiendo la solución y mostrando que las consecuencias que de esta suposición se derivan son teoremas conocidos.

99 Se refiere al *Álgebra* de Clavius.

100 Símbolos o caracteres. Se refiere a las notaciones complicadas del álgebra de su tiempo, que deberán ser simplificadas.

101 Un método de investigación con rigor lógico, que garantice la invención y con una simbolización sencilla.

102 Este «gran número de preceptos», aunque no se explicite, se refiere también a la *Reglas* (proyecto fallido de sistematización del método, donde aparecían 36 reglas). Ver Introducción.

103 La llamada «Regla de la evidencia». Es evidente lo que se presenta al espíritu de manera inmediata como verdadero y como indudable. La verosimilitud y la probabilidad son descartadas porque se oponen a lo evidente (como lo dudoso). La percepción evidente se llama intuición. Este

nuevo criterio de verdad, la evidencia y sus condiciones (claridad y distinción), configura una nueva epistemología.

104. La llamada «Regla del análisis»: se debe descomponer lo compuesto hasta los elementos simples.

105 La llamada «Regla de la síntesis»: el camino inverso al análisis, se va de lo simple a lo compuesto.

106 La llamada «Regla de la enumeración»: se trata de hacer una revisión, un inventario que asegure que ningún elemento ha sido omitido.

107 Se refiere, además de a la aritmética y la geometría, a la astronomía, la música, la óptica y la mecánica, a las cuales los escolásticos también llamaban matemáticas.

108 Es decir, símbolos algebraicos. Ver n. 100.

109 El método cartesiano conservará, pues, del análisis geométrico la ayuda de la imaginación (trabaja con «líneas») y del álgebra, el simbolismo simplificado. Así, la llamada geometría analítica, que consigue anular el dualismo matemático (aritmética y geometría), será la gran aportación cartesiana a la matemática y, como enseguida se explicará, permitirá la resolución de múltiples problemas algebraicos y, a continuación, de física.

110. Como se ha dicho en la Introducción, el método cartesiano no está suficientemente explicitado aquí. En la *Dióptrica* se tematiza el proceder hipotético-deductivo de la mente: «No hay necesidad de que intente decir con certeza cuál es su naturaleza [de la luz], creo que bastará con que me sirva de dos o tres comparaciones que ayudan a concebirla de la manera más cómoda, para explicar todas aquellas de sus propiedades que la experiencia nos hace conocer, y para deducir después aquellas otras que no pueden observarse tan fácilmente» (AT, VI, 83).

111 De la metafísica que, en los *Principes*, compara con las raíces del árbol del saber: «Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse» (Carta-prólogo de los *Principes*, AT, IX, 14).

112 En 1619, cuando está meditando en Alemania. Ver el principio de esta segunda parte y las respectivas notas.

113 *En faisant amas de plusieurs expériences*: en el sentido también de sumar experimentos.

114. El método es también cuestión de práctica, como repetirá Descartes en muchas ocasiones. Ver Introducción.

115 *Morale par provision*: una moral como provisión, esto es, una provisión de moral que después será ratificada o modificada. La vida no se para durante el tiempo que dura la meditación sobre los principios metafísicos, y por ello Descartes necesita unas máximas provisionales que guíen sus decisiones morales. El filósofo no elevó nunca explícitamente a definitiva esta «moral provisional», pero tampoco refutó o invalidó nunca las máximas que aquí encontramos con los comentarios que sobre las cuestiones de moral leemos en *Las pasiones del alma* (1649) y en sus *Cartas a la princesa*

Isabel (1643-1649) o a Cristina de Suecia. A pesar del título de esta parte, la moral no se extrae del método, pero el método exige una moral provisional para vivir moralmente.

116 Presentará tres máximas (observancia de las costumbres y leyes del país; firmeza y decisión en las acciones; dominio de sí mismo) y una reflexión sobre la elección de vida.

117 El problema religioso tampoco era el problema de Descartes. La religión católica formaba parte, pues, de este ámbito práctico, no del teórico (que atañe a la cuestión de la verdad). A pesar de las acusaciones de conformismo y oportunismo a raíz de esta primera máxima, es manifiesto el sentido crítico del parágrafo. Ver Introducción.

118 Parece que hay aquí señalada una fisura entre lo que uno cree y lo que piensa que cree (¿entre lo consciente y lo inconsciente?). O quizá es solo la diferencia entre creer (cuestión en la que interviene la voluntad) y conocer (solo el entendimiento o la razón).

119 Con la evidencia (primera regla del método), se eliminó la verosimilitud; sin embargo, en el ámbito práctico, en la moral provisional, como no hay certeza, esta se mantiene.

120 El párrafo, que resulta bastante embrollado, fue malinterpretado porque Descartes considera simultáneamente los votos religiosos y los contratos comerciales. Más allá de la polémica que suscitó (sobre la cual habla a Mersenne, en carta del 30 de agosto de 1640), lo que quiere decir es que su regla de conducta es empírica y es válida para su propio caso particular, con lo cual deja intacta la ley religiosa (votos) y la ley civil (contratos).

121 Esta máxima fue también criticada porque se interpretó que permitiría encubrir el error si la opinión adoptada resultase falsa. Sin embargo, Descartes, en una carta de marzo de 1638, dice: «He afirmado algo totalmente diferente, a saber, que es preciso ser decidido en las acciones aunque se permanezca indeciso en los juicios (…). Y no debe temerse que esta firmeza en la acción nos comprometa cada vez más en el error o en el vicio, puesto que el error es propio del entendimiento, el cual supongo que permanece libre y que considera dudoso lo que es dudoso. Además, refiero esta regla a las acciones de la vida que no admiten dilación alguna, y solo me sirvo de ella provisionalmente y con el propósito de cambiar mis opiniones tan pronto como pueda encontrar otras mejores y de no perder ninguna ocasión de buscarlas» (AT, II, 34-36).

122 Como antes ha dicho respecto a la verosimilitud, en el orden práctico también se acepta la probabilidad (eliminada en el orden teórico): es razonable, a falta de opiniones ciertas, seguir las más probables y así también se evitarán los remordimientos de los indecisos.

123 Clara influencia estoica en esta máxima del autodominio.

124 Los filósofos estoicos.

125 La expresión está tomada de Séneca: «Dios no vence al sabio en felicidad» (*Epístola a Lucilio*, 73).

126 Esta norma moral está inspirada en el intelectualismo socrático.

127 Las verdades de la fe no quedan arruinadas por la duda metódica porque se han colocado en este ámbito práctico; las creencias religiosas, pues, no exigen la evidencia del entendimiento.

128 Probablemente, en marzo de 1620.

129 Desde 1620, en que probablemente abandona la vida militar, hasta 1629 que se retira a

Holanda. Según esta declaración, después del paréntesis alemán (1619-1620), que es un tiempo de meditación encerrado en una habitación junto a la estufa, Descartes continúa con sus viajes.

130. Se refiere al pirronismo, presente en Francia sobre todo por las obras de Montaigne, Charron y F. Sánchez. Descartes quiere distanciar su duda metódica de la duda escéptica, porque siendo tan radical como esta, tiene como propósito buscar la certeza.

131. En francés: *et acquérais plusieurs expériences*. Como dijimos a propósito de la n. 113, tiene el sentido también de sumar experimentos.

132 Los tres tratados científicos que seguían al DM: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*.

133 La filosofía escolástica.

134 Descartes se retiró a Holanda después del período de grandes viajes. Si la indicación es correcta, redactó este párrafo entre el otoño de 1636 y la primavera de 1637.

135 Se trata de la guerra de la independencia de los Países Bajos contra España; duró, intermitentemente (y con una tregua de doce años, entre 1609 y 1621), desde 1572 hasta la Paz de Westfalia en 1648.

136 En esta cuarta parte Descartes presentará un resumen de su metafísica, que ya había intentado escribir en 1629 (texto que no nos ha llegado) y que expondrá en su forma definitiva en 1641 en las *Meditaciones metafísicas*.

137 En la tercera parte del DM. Ver n. 122.

138 Ahora estamos en un tiempo teórico, de meditación y, por lo tanto, de duda metódica. Esta duda es deliberada, voluntaria, fruto de la decepción por el saber heredado, y, como veremos, de la desilusión ante los errores de los sentidos y del razonamiento. Ver Introducción.

139 Con el repetido uso del verbo «fingir» se enfatiza este carácter voluntario de la duda, que exige un sujeto libre. El tema del sueño es frecuente en la literatura de la época (cf. *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca).

140 *Je pense, donc je suis*, se puede traducir tanto por «pienso, luego existo» (la versión latina la avalaría: «*Ego cogito, ergo sum, sive ex*isto») como por «pienso, luego soy». En cualquier caso, el sentido de la frase es «yo, que pienso, soy»; se trata de una intuición inmediata (pienso y existo, van juntos), innegable y en ningún caso se trata de un silogismo (entimema). Como dirá un poco después, «para pensar es preciso existir».

141. El *cogito* es el primer principio, el fundamento del conocimiento; no hay argumento escéptico que pueda hacer que esta primera verdad se tambalee: puedo dudar de todo, excepto de que estoy dudando, porque dudar que pienso es ya una manera de afirmarlo, porque dudar (y no beber ni comer ni respirar ni…) ya es pensar. Por otra parte, en la historia de la filosofía se ha conectado el enunciado cartesiano con el de san Agustín contra los escépticos: *si enim fallor, sum* (*De libero Arbitrio*, 2, 3, 7); Descartes siempre dijo (con razón) que la función del *cogito* en su filosofía nada tiene que ver con la de la tradición agustiniana.

142 Toda otra afirmación presupone al *cogito*; la primera afirmación, pues, es la sustancia pensante (*res cogitans*). Pensar (como dirá en la segunda *Meditación*) comprende tanto los actos cognoscitivos como los volitivos y emotivos (pensar, imaginar, entender, recordar, querer, sentir).

143 En la traducción latina dirá *mens*, término con menos connotaciones vitales y que Descartes preferirá a «alma», coherente con su biología mecanicista.

144 Se formula aquí el dualismo antropológico: alma y cuerpo son dos sustancias distintas.

145 Ver n. 140.

146 Esta primera certeza (el *cogito*), que será el modelo de la siguiente, nos remite a la primera regla del método, al criterio de evidencia (ver n. 103).

147 Encontramos aquí formuladas las tres pruebas o demostraciones cartesianas de la existencia de Dios: 1) la prueba a partir de la idea de perfecto; 2) la prueba a partir de la contingencia del yo; y 3) la prueba o argumento ontológico. Las dos primeras pruebas son *a posteriori*, mientras la última es *a priori*.

148 *Et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance*: en el sentido de no es menos contradictorio.

149 La idea de Dios es para Descartes una idea innata.

150 Probar la existencia de un ser perfecto es para Descartes probar la existencia de Dios. La prueba a partir de la idea de perfección (y también la segunda, de la contingencia del yo) se basa, como se ha visto, en el principio de causalidad.

151 Es decir, de la filosofía escolástica. Se trata de la segunda prueba, la llamada *a contingentia mundo*, que Descartes argumentará a partir del yo (no del mundo).

152 Es decir, ángeles y seres humanos.

153 Alusión a la teoría de la creación continua: la acción con la que Dios conserva el mundo (y me conserva a mí) es una continuación de la acción creadora inicial.

154 Regla de la evidencia.

155. Así se introduce el argumento que desde Kant llamamos argumento ontológico, de larga tradición en la historia de la metafísica, que prueba la existencia de Dios a partir de su esencia. Fue formulado primeramente por san Anselmo, aceptado por san Buenaventura y Duns Escoto y criticado por santo Tomás. El argumento ontológico renovado por Descartes será considerado esencial por los filósofos racionalistas y rechazado por los empiristas y por Kant, puesto que la existencia, entenderán, no puede ser nunca deducida de un concepto.

156 *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, principio empirista admitido en la tradición aristotélico-escolástica.

157 Como se ha dicho, la seguridad o certeza moral es suficiente para la vida práctica, sin embargo, no bastará en el ámbito teórico.

158 Así, pues, ahora Descartes nos dice que aquel criterio de evidencia (claridad y distinción) antes establecido (primer precepto del método), ha de ser garantizado por Dios. Recordemos que la evidencia nos ha permitido probar la existencia de Dios, y ahora es la existencia de Dios la que garantiza el valor de la evidencia, ¿se trata de un círculo vicioso? Por lo menos aquí es difícil no pensarlo. Así lo entendió Arnauld, en sus objeciones a las MM, y Descartes puntualizará en su respuesta que Dios garantiza el recuerdo de lo que se había probado con claridad y distinción (AT, VII).

159 El error es solo imputable al hombre.

160 La certeza matemática no se ve afectada por el argumento de la indistinción entre sueño y vigilia (como dirá en la 2.ª MM, tanto si sueño como si estoy despierto, 2+3=5). En las MM, Descartes presenta la hipótesis del Dios engañador o falaz para poner en duda las verdades matemáticas.

161 Descartes se refiere a los escolásticos partidarios de la física aristotélica, sobre todo del geocentrismo. Ver n. 164 y n. 181.

162 La evidencia del *cogito*.

163 Las ideas innatas y las llamadas verdades eternas, que para Descartes son creadas. Ver n. 31 de la Introducción.

164 Se refiere a *Le monde ou Traité de la Lumière* (*L'Homme* era el último capítulo o una segunda parte), obra en la que trabajaba (redacción 1630-1633) cuando conoció la condena de Galileo (noviembre de 1633). Naturalmente fue la razón decisiva para no publicar la obra y, por supuesto, Descartes evitará defender las tesis copernicanas ante los «doctos». En todo caso, y con las cautelas correspondientes, sintetizará aquí las ideas más importantes de *Le Monde*, que son una contribución fundamental a la nueva física. *Le Monde* no se publicará hasta 1664, fecha en la que también se publicará *L'Homme* como obra separada (también conocida como *Traité de l'homme*).

165 Expone aquí la «Fábula del mundo» (cf. *Le Monde*, V y VI). Se trata del recurso para expresar el carácter hipotético de la nueva ciencia; de ninguna manera es una argucia para librarse de los problemas con la Iglesia (la condena de Galileo fue posterior a la redacción de *Le Monde*). Ver Introducción.

166 Alusión a la fábula del caos originario, probablemente del poema didáctico *De rerum natura*, de Lucrecio.

167 En la filosofía escolástica, la materia era el elemento ininteligible, mientras que la forma (forma sustancial) era la esencia, aquello que hace a la cosa ser lo que es. Frente, pues, a la teoría hilemórfica de la tradición aristotélica, en la filosofía cartesiana la materia es clara e inteligible porque se identifica con la extensión geométrica.

168 Descartes ha suprimido las formas y las cualidades ocultas de la metafísica escolástica.

169 El espacio infinito de la cosmología moderna frente al finitismo de la cosmología escolástica. Para esta cuestión puede consultarse el estudio clásico de A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*. PUF. París, 1962 (trad. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979).

170 Las mareas.

171. En *Le Monde*, tal como nos ha llegado, no se tratan estos temas.

172 Se trata de los «mixtos» de la filosofía natural escolástica.

173 Tampoco está en *Le Monde* esta descripción.

174 Doctrina de la creación continua. Ver n. 153.

175 La teoría cartesiana difiere de la interpretación habitual del relato del Génesis porque para Descartes el dogma de la creación no comporta necesariamente que Dios creara las cosas en la forma actual.

176 Este es el orden de las ciencias: de lo más simple a lo más complejo, de lo general a lo

particular. El tratamiento de las plantas y de los animales no se encuentra en *Le Monde*; el hombre ocupa el capítulo 18 (*L'Homme*).

177 Con el método genético, como a continuación explica.

178 Expone ahora «Fábula del hombre». Ver nota 165.

179 La explicación cartesiana de las funciones del cuerpo (vegetativas, sensitivas, locomotrices) ya no se inscriben dentro de la línea aristotélico-escolástica. La biología de Descartes es mecanicista, por lo tanto, las plantas y los animales, propiamente, no tienen alma y el alma humana no tiene ninguna función vital. Descartes lo expresó así en *L'Homme*: «Repito, deseo que consideréis que esas funciones son todas por naturaleza consecuencia de la disposición de sus órganos, y solo de ella, como ni más ni menos resultan de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas los movimientos de un reloj o de otro autómata, de tal manera que no hay que concebir en la máquina, en relación con sus funciones, ninguna alma vegetativa ni sensitiva ni ningún otro principio de movimiento ni de vida que no sean su sangre ni sus espíritus agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y que no es de naturaleza distinta de la de los fuegos que están en los cuerpos no animados». (AT, XI, 202).

180 Es decir, las funciones orgánicas son inconscientes y se explican mecánicamente (ver nota anterior).

181 Esta descripción que anuncia Descartes no está comprendida en *L'Homme* tal como nos ha llegado. De hecho, el texto empieza así: «Estos hombres estarán compuestos, igual que nosotros, por un alma y un cuerpo. Y es necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por una parte y, después, el alma por otra y separadamente; y que os muestre, finalmente, cómo esas dos naturalezas deben ser juntadas y unidas para componer hombres que se asemejen a nosotros» (AT, XI, 119). Descartes solamente escribirá la primera de las tres partes anunciadas.

182. Descartes presenta en esta larga explicación del movimiento del corazón y de la circulación de la sangre un ejemplo de fisiología mecanicista.

183 Los dos ventrículos. Debemos destacar, como aquí queda reflejado, la importancia que Descartes concedía a la observación directa y a los experimentos.

184 La arteria pulmonar.

185 Las venas pulmonares.

186 La tráquea.

187 La arteria aorta.

188 Las válvulas (en francés: *onze petites peaux*).

189 La válvula tricúspide, que es una válvula auriculoventricular.

190 Las tres válvulas sigmoideas situadas en el orificio de la arteria pulmonar.

191 La válvula mitral o bicúspide, que es también una válvula auriculoventricular.

192 Las dos primeras son arterias y las dos últimas venas.

193 Las dos aurículas.

194. Descartes piensa que el corazón es el órgano más caliente del cuerpo. Este calor dilata la

sangre y explica el movimiento del corazón. En este punto, Descartes no difiere de Aristóteles ni de la medicina medieval.

195 La válvula tricúspide y la mitral.

196 Las seis válvulas sigmoideas.

197 La diástole. Descartes, como la medicina antigua, explica de forma errónea los movimientos del corazón (ver n. 194) y considera a la diástole como una fase activa.

198 La sístole, considerada una fase pasiva.

199 La comparación con el reloj enfatiza el carácter mecanicista de la explicación.

200 William Harvey (1578-1657), profesor de anatomía y cirugía en el Colegio de Medicina de Londres, del que Descartes cita al margen la obra *Exercitatio anatomica motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), en la que por primera vez se explica correctamente la circulación de la sangre. Fue Mersenne quien le indujo a leer la obra, de la cual enseguida reconoció el valor, a pesar de su disconformidad respecto a la causa del movimiento del corazón y de la sangre. En lo que sigue encontramos resumidos algunos párrafos del texto de Harvey.

201 Las válvulas venosas.

202 En este párrafo Descartes se muestra crítico con Harvey. La argumentación de Descartes deriva de un error fundamental: atribuir el movimiento del corazón a la dilatación de la sangre.

203 En el primer argumento, señala que Harvey no explica la transformación de la sangre venosa en sangre arterial, pero la explicación de Descartes (esta transformación se hace por el calor del corazón) es errónea. La verdadera explicación, que la oxigenación de la sangre es el resultado de la respiración pulmonar, será ignorada hasta Lavoisier (1777).

204 Este es el segundo argumento. Descartes piensa que del corazón solo sale sangre arterial y que al corazón solo entra sangre venosa; es decir, no sabe que la arteria pulmonar («vena arteriosa») transporta sangre venosa.

205. El tercer argumento contra la opinión de Harvey: si la misma cantidad de sangre pasa por los dos ventrículos y el izquierdo es más grande que el derecho, es preciso que la sangre se dilate. Como indicábamos, esta dilatación, según Descartes, procede del calor del corazón.

206. El cuarto argumento: la fiebre sería una alteración de la sangre, que provocaría las variaciones en el pulso.

207 Como se ha observado, los argumentos precedentes quieren probar, contra Harvey, que el calor del corazón es la verdadera causa de la circulación de la sangre. Descartes intentará ahora probar, para confirmar su hipótesis, que otras funciones, como la respiración, también se explicarían a partir del calor del corazón.

208 Como la medicina tradicional, Descartes considera que la función de los pulmones es la refrigeración de la sangre.

209 El agujero oval o «agujero de Botal» que comunica las dos aurículas en el corazón fetal. El nombre viene de su descubridor, el anatomista Leonardo Botallo (ca. 1530-1571).

210 El conducto arterioso o «conducto de Botal» que en el feto comunica la arteria pulmonar con la aorta.

211 La digestión.

212 La saliva, la orina y el sudor.

213 Como en la fisiología antigua y medieval, Descartes consideraba que por los nervios (que imaginaba como unos tubos) circulaban las partículas más sutiles de la sangre, los «espíritus animales», que posibilitaban las funciones sensitivas y motoras de los cuerpos.

214 Se refiere a *Le Monde* y al capítulo XVIII de esta obra, *L'Homme*.

215 En francés *la fabrique*, que tiene el sentido de estructura u organización mecánica.

216 Descartes se refiere a las pasiones en sentido propio (tristeza, alegría, cólera, amor, odio, etc.), a cuyo estudio dedicará *Les passions de l'âme* (o *Traité des passions*), de 1649.

217 El sentido común (*sensus comunis* o *sensorio commune*) era considerado por la filosofía escolástica como el sentido interno cuya función sería coordinar las sensaciones de los distintos sentidos referidos a un mismo objeto para así posibilitar la sensación. En este punto, Descartes mantiene la posición de la psicología antigua.

218. Con la tesis del animal máquina, Descartes sintetiza la explicación mecanicista del cuerpo. Esta tesis tan característica y controvertida, la expuso ya el filósofo en sus *Cogitationes privatae* (1619-1620). Como señala Gilson, fue anunciada un siglo antes en el libro del filósofo español Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* (1554), que Descartes declara en una carta a Mersenne no conocer. De todas maneras, es con la filosofía cartesiana que la teoría adquiere relieve y se divulga, llegando su eco a los pensadores del siglo de las luces, como La Metrie en su obra *L'homme machine* (1748).

219. Descartes está señalando los límites de la máquina, que son los límites del mecanicismo en la explicación del ser humano: el lenguaje y la razón.

220 Utilizar el lenguaje con sentido, esto es, racionalmente, es específico del ser humano. El animal, la máquina, no puede hablar como un hombre porque no puede pensar.

221 La siguiente argumentación va dirigida contra Montaigne, que había planteado la tesis contraria, a saber, que hay más diferencia de hombre a hombre que de hombre a bestia.

222 El alma de las bestias (esta es la expresión habitual de Descartes) y el alma humana son esencialmente distintas e incomparables. Esa alma de los animales remite a aquella parte sutil de la sangre que se convierte en los espíritus animales. Ver n. 213.

223. Lucrecio, *De Rerum Natura*, V, citado por Montaigne.

224 Descartes continúa aquí polemizando con Montaigne.

225 No nos ha llegado la parte de *L'Homme* que aquí menciona Descartes.

226 La unión del alma y el cuerpo no es accidental, como sugiere la comparación como un piloto en su navío, tradicionalmente utilizada para caracterizar la concepción platónica (cf. Aristóteles, *De anima*, II, 1), sino que según Descartes alma y cuerpo forman una unidad sustancial que es experimentada por cada uno.

227 Estrictamente no puede demostrar la inmortalidad del alma humana, pero Descartes sí piensa haber demostrado que es distinta del cuerpo y puede subsistir sin él.

228 La fecha en la que Descartes decide no publicar *Le Monde* sería, así, 1633. Por lo tanto, si la

referencia es exacta, la fecha de redacción de la última parte del *Discurso* es 1636.

229 Galileo (ver n. 164 y 165). Aunque en el desarrollo de esta parte Descartes aducirá otras razones que lo han llevado a no publicar *Le Monde*, la condena de Galileo fue sin duda decisiva.

230 Como se ha visto (y se indica en la Introducción), Descartes no es un reformador social. Sin embargo, estas últimas aclaraciones (y la condena sin paliativos de todo movimiento reformador) tienen el objetivo de volver a dejar al margen las cuestiones prácticas del profundo cambio que su concepción de la filosofía y la ciencia entrañan. Por otra parte, Descartes considera la ciencia como un bien para la humanidad; así, para el filósofo, en este momento, el progreso científico tiene también un significado moral.

231 Para Descartes, la ciencia, en su aplicación técnica, debe ser útil al ser humano, procurarle comodidad y hacerle más larga y mejor la vida. En este sentido, puede decirse que Descartes asume el ideal de ciencia baconiano: «La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo» (F. Bacon, *Novum organum*, I, 3).

232 En la imagen del árbol de la ciencia, antes citada (ver n. 111), la medicina (con la moral y la mecánica) es una de las ramas principales de este árbol.

233. Descartes contrapone los remedios naturales a los artificiales. Así, frente a las drogas del apotecario, recomienda a la princesa Isabel remedios naturales como una buena dieta (carta a Isabel, marzo de 1647).

234 Encontraremos ahora manifestado el ideal cartesiano de un saber que siempre progresa y que sirve para mejorar la vida de todos los seres humanos. Descartes era consciente de la necesidad de la investigación en común para el avance de las ciencias, así como del papel decisivo de los experimentos.

235. En Descartes y en este contexto *expériences* podría traducirse también por «experimentos».

236 Se refiere a los principios y leyes que ha establecido en *Le Monde*: la perfección de Dios, la extensión (esencia de la materia) y las leyes del movimiento.

237. Los fenómenos generales (cielos, astros, tierra, etc.) pueden ser explicados deductivamente, pero, en cambio, para descender a lo más particular la deducción no es suficiente, por lo que será necesaria la experiencia y llegar desde los efectos a las causas.

238 Las ideas innatas y las verdades eternas.

239 Se trata de aplicar el método hipotético-deductivo para determinar qué explicación es la correcta. Volvemos a constatar que la experimentación juega un papel relevante en la ciencia cartesiana; la experiencia (o el experimento) decidirá entre las distintas deducciones posibles de un fenómeno. Así, como vemos, la necesidad de hacer experimentos para que la ciencia avance será un tema recurrente.

240 Este último párrafo (y en general toda la sexta parte del DM) es un llamamiento a los particulares y al Estado a invertir para facilitar el progreso de la ciencia. Ver Introducción.

241 Desde noviembre de 1633 (ver n. 228).

242 Se refiere a los tres ensayos (la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*) que el *Discurso del Método* introducía.

243 Cuando escribe el DM Descartes tiene cuarenta años.

244 Ver n. 236.

245 Descartes está indicando que la física (tronco del árbol de la ciencia) debe ser acabada para poder tener aplicación práctica (*avant que de les appliquer à l'usage*).

246. A lo largo del *Discurso*, Descartes ha indicado al lector, en un tono más o menos retórico, que la ciencia requiere de la colaboración entre científicos, que es una empresa común para generaciones futuras. Sin embargo, también se constata el convencimiento del filósofo respecto a la significación histórica de su obra, colocándose a sí mismo en línea con los grandes maestros. Como Aristóteles, también él se ha visto obligado a desautorizar algunas interpretaciones de sus teorías.

247 Vemos ahora que el progreso científico también requiere, además de la contribución de otros científicos y de un gran número de experimentos, de la colaboración de los artesanos. En su caso conocemos los servicios que le prestó un técnico tallador de cristales para lentes, Ferrier, para sus investigaciones en óptica.

248 Aquí, en cambio, encontramos un elogio al trabajo autodidacta y el convencimiento de que nadie puede ayudarlo, que no casa con las otras consideraciones (ver n. 246).

249 Los alquimistas.

250 Si el dato es correcto, este pasaje sería de 1636. Después de haber señalado las razones por las que considera que no debe publicar *Le Monde*, Descartes va a explicar ahora las razones que le impelen a publicar este *Discurso* y unos ensayos particulares (que son, obviamente, la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*). Ver detalles en la Introducción.

251 Su editor en Leiden (Holanda), Jan Maire, donde apareció publicado el *Discurso del Método* el 8 de junio de 1637.

252 En el texto francés *suppositions*, en la traducción latina *hypothesis*. Se trata, pues, del método de la nueva ciencia: el método hipotético-deductivo. Ver n. 237 y 239.

253 Descartes ha descrito el método experimental: los hechos se explican a partir de principios, las hipótesis; los principios, que se presentan como suposiciones o hipótesis, tienen que ser probados por los hechos.

254 Contra el argumento de autoridad, puesto que la razón es el único tribunal de la verdad.

255 Se refiere al nuevo procedimiento de tallar las lentes, explicado en el discurso X de la *Dióptrica* (cf. la correspondencia con Ferrier en 1629).

256 El latín es la lengua culta de la época y, naturalmente, los filósofos, los científicos, en suma, los eruditos, siguiendo la tradición, escriben sus obras en latín. Descartes utilizará alternativamente el latín y el francés, aunque lo más usual es que sus obras aparezcan primero en latín. Sin embargo, el *Discurso del Método*, que como hemos visto marca una ruptura con la tradición escolástica y pretende una nueva fundamentación de las ciencias, es redactado directamente en francés, para conseguir mayor difusión. Solo en los ensayos de algunos autores como Montaigne, Charron, Bodin o Balzac se había utilizado antes el francés.

257. En los *Principes de la philosophie* (1644) no encontramos estas aportaciones. En todo caso,

sus principales obras futuras serán sobre metafísica y sobre moral (*Méditations métaphysiques*, 1641; *Les Passions de l'âme*, 1649).

Índice